

# الاصحاح في شرح المنهاج

على منهاج الوصول إلى علو الأصول للقاضي البصايري الموفى ١٤٥ هـ

تأليف

شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي الموفى ٨٧٥٦ هـ

وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الموفى ٨٧٧١ هـ

تحقيق وتعليق

الدكتور زغبان محمد السمان

مدرس قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية  
كلية التربية بالمدية المنورة

الجزء الثاني

١٤٠٩ هـ - ١٩٨١ م

الناشر

مكتبة الكلمات الأزهرية

مدين محمد ميناوي وأخوه محمد  
٩ ش. الصادقية - الأزهر - القاهرة



## الباب الثاني

### في الأوامر والنواهي

( الباب الثاني: في الأوامر والنواهي ، وفيه فصول :

الاول : في لفظ الامر ، وفيه مسألان :

الاولى : أنه حقيقة في القول الطالب للفعل واعتبرت (١) المعزلة العلوية وأبو الحسين الاستعلاء ، ويفسدهما قوله تعالى : حكاية عن فرعون : ماذا تأمرون )

الكلام عند أصحابنا يطلق على اللسان والنفساني ، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما ، أو في أحدهما على مذاهب ، قيل في اللساني فقط ، وذهب المحققون مناه كما نقله الإمام في أول اللغات ، إلى أنه مشترك بينهما ، وذهب آخرون : إلى أنه حقيقة في النفساني فقط ، وكلا القولين منقول عن الشيخ ، ويدل على أنه حقيقة في النفساني قوله تعالى ( ويقولون في أنفسهم ) (٢) وقوله تعالى ( وأسرأ قولكم أو اجهروا به ) (٣) وقال عمر يوم السقيفة : كنت زورت في نفسي كلاما ،

---

( ١ ) في بعض نسخ المتن ، واعتبر ، بدون تاء ، وكلاهما صحيح ، فإن الفعل إذا أسند إلى جمع التكسير جاز تأنيته وتذكيره ، فإثبات التاء لتأوله بالجماعة ، وحذفها لتأوله بالجمع .

( شرح ابن عقيل ١/٤٠٨ ، ٤٠٩ )

( ٢ ) سورة المجادلة آية ( ٨ )

( ٣ ) سورة المالك آية ( ١٣ ) .

وقال الأخطل (١) :

إن الكلام لبي الفؤاد وإنما حمل اللسان على الفؤاد دليلاً

قال أصحابنا : ولما نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسى ، فإن هذه الأدلة قابلة للتأويل ، ولكننا لما دللنا بالبراهين القاطعة المودعة فى الكتب الكلامية على إثبات معنى فى النفس ، يزيد على العلوم والقدر والإرادات ، دللنا بهذه الألفاظ على أنه سمي كلاماً ، فهى أدلة على إثبات النسمية ، لا على إثبات الحقيقة .

وأما قول الإمام هنا : المختار أنه حقيقة فى اللسان فقط ، فتغير معيار لما نقله فى اللغات عن المحققين ، لأنه قال هناك : الكلام بالمعنى القائم فى النفس ، مما لا حاجة فى أصول الفقه إلى البحث عنه ، وإنما الذى يبحث عنه اللسان ، وقوله هنا : فقط أى ولا يكون حقيقة فى الشئ والنصبة والشأن والطريق ، كما ذهب إليه أبو الحسين ، وحاصل الأمر أن الكلام هنا ليس إلا فى اللسان . قوله : فى لفظ الأمر ، أى لفظ الأمر ، لا فى مدلولها الذى هو الفعل ، ولا فى نفس الطلب ، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل وغيره مما سياتى إن شاء الله تعالى فسمى الأمر لفظ وهو صيغة افعال ، ومسمى صيغة افعال هو الوجوب أو غيره على الاختلاف فيه . فقوله : القول جنس يدخل فيه الأمر وغيره نفسانياً كان أو غيره ، ويستفاد من هذه العبارة أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهومة لا يكون أمراً حقيقة ، وقوله الطالب ، فصل يخرج به الخبر وشبهه وقوله للفعل ، فصل ثان يخرج به النهى ،

---

(١) هو : غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو ، من بني تغلب شاعر مصقول الألفاظ ، حسن الديباجة ، فى شعره إبداع ، اشتهر فى عهد بني أمية ، وأكثر من مدح ملوكهم ، وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم : جرير ، والفرزدق ، والأخطل .

توفى سنة ٩٠ هـ

( دائرة المعارف الإسلامية ١/٥١٥ ، الأعلام للزركلى ٥/٣١٨ )



إذ هو طالب للترك ، وهذا مدخول من جهة أن النهى طلب فعل أيضاً ، ولكن فعل هو كف ، فلو قال : فعل غير كف ؛ كما فعل ابن الحاجب لسلم من هذا الاعتراض ، ويعترض عليه أيضاً بقول القائل : أوجبت عليك كذا وأنا طالب منك كذا فإنه يصدق عليه التعريف مع كونه خيراً فكان ينبغي أن يقول بالذات كما فعل في تقسيم الألفاظ .

واعلم أن هذا التعرف يدخل فيه النفساني ، فكان ينبغي أن يأتي بفصل يخرجه وليس لقائل أن يقول: النفساني نفس الطلب لا الطالب ، فقد خرج بقوله: الطالب لأنا نقول : يصدق على النفساني أنه طالب .  
ولئن قلت : إنه ليس بطالب حقيقة .

قلت : وكذا الساني إنما الطالب حقيقة المتكلم ، وقد زاد الإمام في الحد قيدياً آخر عند قوله : إن الحق أن الأمر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب لا اللفظ العربي الدال على الطلب ، بدليل أن الفارسي إذا طلب من عبده شيئاً يلقنه يسميه العربي أمراً وأنه لو حذف لا يأمر فأمر بالفارسية حث ، فقال : الحق أنه اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب المسامع من التقيض ، لا لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب .

قال : وذلك إنما يظهر ببيان أن الأمر للوجوب ، وهذا ماش على ما اقتضته طريقته من أن لفظ الأمر هو صيغة افعل ، والتحقيق أنهما مسألان كما سبق .  
وبما يدل عليه ذهب الجمهور ومنهم القاضى إلى أن اللندوب مأمور به مع قول الجمهور إن صيغة افعل حقيقة في الوجوب ، وقول القاضى إنها مترددة بين الوجوب والتدب والإباحة والتهديد ، صرح به في مختصر التقريب ، بل صرح في مختصر التقريب بما قلناه .

وهذه عبارته : الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس وحقيقة اقتضاء الطاعة ، ثم ذلك ينقسم إلى تدب ووجوب لتحقيق الاقتضاء فيهما .

وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس نحو قول القائل : افعل فترددة بين الدلالة على الوجوب والتدب والإباحة والتهديد فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود

المقتضيات ، أو قرائن الحال تخصصها ببعض المتعضيات ، هذا ما ترتضيه  
بعض المذاهب انتهى قوله .

« واعتبرت ، شرطت المعتزلة في الأمر العلو ، وقالوا : لا يصدق إلا به -  
أي بأن يكون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب مه ، فأما إن كان مساوياً له  
فهو التماس ، وإن كان دونه فهو سؤال .

« وقد تابعهم على ذلك من أصحابنا الشيخان : أبو إسحاق الشيرازي (١) وأبو نصر بن  
الصباغ (٢) كما نص عليه في عدة العالم ، وشرط أبو الحسين من المعتزلة الاستعلاء  
دونه العلو ، والفرق بين الاستعلاء والعلو واضح ، فالعلو أن يكون الأمر في نفسه  
أعلى درجة ، والاستعلاء أن يجمل نفسه عالياً بكبرياء ، أو غيره ، وقد لا يكون في  
نفس الأمر كذلك ، فالعلو من الصفات العارضة للناطق والاستعلاء من صفات  
كلامه .

« وهذا الذي قاله أبو الحسين صححه الأمدى وابن الحاجب ، وكذلك الإمام إلا أنه  
في أرائل المسألة الخامسة قال : وقال أصحابنا : لا بشرط العلو ولا الاستعلاء ،  
لنا قوله : حكاية عن فرعون وأخذ يستدل بالأصحاب بهذه الصيغة ، فظن ظانون  
الاضطراب في كلامهم . والظاهر أن صيغة لا إنما أتت بها من أصحابنا .

(تتبعه) ما نقله المصنف هنا عن أبي حبان ، لا يناقض ما اختاره في تسميم

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول .

(٢) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد : كنيته أبو نصر ، وعرف بابن  
الصباغ لأن أحد أجداده كان صباجاً ، كان بارعاً في الفقه والأصول ، ثقة حجة ،  
صالحاً ورعاً ، حتى فضله بعض العلماء على أبي إسحاق الشيرازي .

من مؤلفاته : « الكامل في الخلاف بين الحنيفة والشافعية » و « العمدة في  
أصول الفقه » .

توفي ببغداد سنة ٤٧٧ هـ .

طبقات ابن السبكي ٢٣/٣ ، الفتح المبين ١/١ (٢٧١) .

الألفاظ لأن الكلام هنا في مدلوله النوى وأما هناك فالكلام في مدلوله الاصطلاحي  
الآتري إلى ذكره هناك المتواطىء والمشكك والاسم والفعل والحرف وكل هذه  
أسماء مصطلح عليها بين العلماء .

وقد رد المصنف على المذهبيين : أعنى مذهب المعتزلة وأبي الحسين بأنه يفسرهما  
قوله تعالى: حكاية عن قول فرعون لقومه ( فإذا تأمرون ) (١) فأطلق الأمر على  
ما يقوله في مجلس المشاورة ، ومن المعلوم انتفاء العلو إذا كان فرعون في تلك الحالة  
أعلى رتبة منهم ، وقد جعلهم آمرين له وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مستعلين  
عليه ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فدل ذلك على عدم اعتبار كل واحد من  
العلو والاستعلاء ، وما يدل على ذلك قول عمرو بن العاص لمعاوية رضى  
الله عنهما :

أمرتك أمراً جازماً فصيتى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وابن هاشم هذا رجل من بني هاشم خرج من العراق ، على معاوية رضى الله عنه  
فأسسك ، فأشار عليه عمرو بقتله فخالفه معاوية لشدة حبه وكثرة عفوّه ، فأطلقه  
فخرج عليه مرة أخرى فأنشده عمرو البيت في ذلك ، لاقى على رضى الله عنه ، وإنما  
نهبنا على ذلك مخافة أن يتوهمه متوهم .

وقال دريد بن الصمة (٢) لنظرائه ولبن هو فوقه :

أمرتهم أمرى بمنعرج البوى وهل يستبان الرشد إلا ضحى الند

وقال الآخر مخاطباً يزيد بن المهلب أمير خراسان والعراق :

(١) سورة الأعراف (١٠١٠) والشعراء (٣٥)

(٢) هو : دريد بن الصمة الجشمى البكرى ، من هوازن ، ومن الشعراء  
للمعمرين في الجاهلية ، كان سيد بني جشم وقائدهم ، غزا نحو مائة غزوة لم يهزم في  
واحدة منها ، أدرك الإسلام ولم يسلم ، قتل على دين الجاهلية في غزوة حنين  
سنة ٥٨ .

( الأغانى ٣/١٠ - ٤٠ طبعة دار الكتب ، الأعلام لزركلى ٣/١٦ ، ١٧ )

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً  
وقد قيل في إبطال مذهب أبي الحسين على الخصوص: في الكتاب العزيز آيات  
في غاية التلطف ، ونهاية الاستجلاب بتذكير النعم والوعيد بالنقم ، كما في قوله  
تعالى ( اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ) (١) وقوله ( قل إن كنتم  
تحبون الله فاتبعوني ) (٢) إلى غير ذلك من الآيات المنافية لاشتراط الاستعلاء .  
وإلا يلزم أبا الحسين أن يخرجها عن كونها أوامراً ، بل يلزمه أن يخرج كل صيغة  
لا يدل معها دليل على وجود الاستعلاء الذي هو هيئة قائمة بالأمر ، وأكثر  
الأوامر لا يوجد فيها ذلك .

قال : ( وليس حقيقة في غيره دفْعاً للاشتراك ، وقال بعض الفقهاء : إنه مشترك  
بينه وبين الفعل أيضاً ، لأنه يطلق عليه مثل : وما أمرنا وما أمر فرعون والأصل  
في الإطلاق الحقيقة . قلنا : المراد الشأن مجازاً .

قال البصرى : إذا قيل : أمر فلان ترددتا بين القول والفعل ، والنهى والشأن ،  
والصفة ، وهو آية الاشتراك . قلنا : لا بل يتبادر القول ) .

قد عرفت أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص وذلك باتفاق .

قال المصنف : فلا يكون حقيقة في غيره دفْعاً للاشتراك ، وقال بعض الفقهاء :  
إنه مشترك بين القول المخصوص والفعل ، ونقل الأصمعي في شرح المحصول عن  
ابن برهان أنه قال : كافة العلماء ذهبوا إلى أنه حقيقة في الفعل والشأن والعمدة والمتصود  
والغرض ، ولم أر ذلك في كلام ابن برهان ، واستدل القائل بأنه حقيقة في الفعل  
بأنه يطلق عليه . كما في قوله تعالى ( وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ) (٣) أى فعلنا  
وقوله تعالى ( وما أمر فرعون برشيد ) (٤) أى فعله ، والأصل في الإطلاق الحقيقة  
وأجاب في الكتاب ، بأن المراد بالأمر هنا هو الشأن الشامل للقول والفعل ، ويكون  
مجازاً من باب إطلاق الخاص وإرادة العام ، والمجاز خير من الاشتراك ، وهذا  
الجواب ، وإن كان صحيحاً فلا يحتاج إليه من يقول : المراد بالأمر في هاتين الآيتين  
هو القول .

- 
- (١) سورة البقرة آية (٢١)      (٢) سورة آل عمران آية (٣١)  
(٣) سورة القمر آية (٥٠)      (٤) سورة هود آية (٩٧)

أما الأولى : فلأنه لو أريد الفعل للزم أن يكون فعله بحاجة واحدة وهو في السرعة كلعج البصر . وذلك باطل ضرورة ثبوت تعدد أفعاله ، وحدث بعضها بالرفق والتدرج ، وإذا حمل على القول لا يلزم منه محذور .

وأما الثانية : فإرادة القول فيها ظاهرة يدل عليها قوله (وانبعوا أمر فرعون) وأبو الحسين وهو المشار إليه بقوله البصرى : زعم أن لفظ الأمر مشترك بين القول المخصوص كما سبق ، وبين الشيء كقولنا : تحرك هذا الجسم لأمر أى لشيء ، والصفة كقول الشاعر :

لأمر ما يسود من يسود

أى لصفة من صفات السكال والشأن والطريق ، كذا نص عليه في المعتمد ، إذ قال ما نصه : وأما اذهب إلى أن قول الفائل : أمر مشترك بين الشيء والصفة ، والشأن والطريق ، وبين جملة الشأن والطريق ، وبين القول المخصوص انتهى ، ومقتضى ذلك أنه مشترك عنده بين خمسة أشياء ، ولكنه في شرح المعتمد فسر الشأن والطريق بمعنى واحد ، فيكون الأقسام عنده أربعة ، ولذلك حذف المصنف الطريق ، وذلك من محاسنه .

واستدل البصرى على ما ذهب إليه بأن من سمع قول الفائل « هذا أمر فلان » تردد ذهنه بين هذه المعاني ما لم يضاف إلى قرينة معينة لواحد منها تعين المراد منه ، وذلك أنه الاشتراك أى علامته .

وأجاب عنه المصنف بمنع تردد الذهن عن عدم القرينة بل يتبادر فهم القول المخصوص منه إلى الذهن ، وقوله في الكتاب إذا قيل : أمر فلان أمر هنا يأسكان الميم لا غير ، وما نقله المصنف عن أبي الحسين من أن الأمر موضوع للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركاً غلط ، فالذى نص أبو الحسين عليه أنه غير موضوع له ، وإنما يدخل في الشأن فقال مجيباً عن اعتراض الخصومه ما نصه : اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل ، لا على سبيل المجاز ، ولا على سبيل الحقيقة ، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة ، وهو المراد بقول الناس : أمور فلان مستقيمة انتهى .

قال : ( الثانية: الطلب بدهي التصور وهو غير العبارات المختلفة ، وغير الإرادة خلافاً للتعزلة . لنا : أن الإيمان من الكافر مطلوب ، وليس يبراد لما عرفت ، وأن المهد لغذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد ) .

لما ذكر أن مدلول الأمر القول الطالب للفعل ، احتاج إلى بيان الطلب تميها لايضاح مدلول الأمر ، فقال: الطلب بدهي التصور ، وهذا قد صار إليه الجمهور واستدلوا عليه بأن كل عاقل مارس الحدود والرسوم ، أو لم يمارس شيئاً البتة يأمر وينهى ، ويفرق بالبدية بين طلب الفعل وطلب الترك ، ويدهما وبين المقهوم من الخبر ، وهذا الدليل قد أكثر الإمام التعويل عليه ، وهو مدخول من وجوه :

**أحدها :** أنه لا يلزم من الحكم بالترقة بين الشيتين بالبدية معرفة كنهه حقيقتها بل قد لا يعرف الحكم بالترقة ماهية ذلك الشيء فضلاً عن أن يعرفه بالبدية ، ألا ترى أن كل أحد يعلم من نفسه أنه موجود بالبدية ، ويفرق بين الإنسان ، والملك ، والطائر ، والفرس ، ولا يدري ماهية نفسه ، ولا ماهية الملك ولا الطائر ، والفرس . معرفة خاصيته بالجنس والفصل .

**الثاني :** أن قوله يفرق بين طلب الفعل وطلب الترك بالبدية وكذا يدهما وبين الخبر ، يلزم منه أن تكون هذه الأشياء بديهية على ما قرر ، وإذا كان كذلك فلم حد ماهية الأمر قبل ذلك .

**الثالث :** أن بحثه عن هذا المعنى هو بحث عن هذا الكلام وهذا متناقض ، ثم هو أعنى الطلب من العبارات المختلفة باختلاف النواحي والامم ، ومغاير للإرادة ، أما مغايرته للعبارات فواضح . فإن ماهية الطلب معنى قائم بقلب المتكلم لا يختلف بذلك بخلاف العبارات المختلفة .

هذا شرح قول المصنف .

وقوله : المختلفة ، ليس لإخراج شيء . صفة جاءت للتوضيح ، أي أن شأن العبارات أنها مختلفة ، ولو قال بدل ذلك لاختلافها له كان أصح وأحسن وأما مغايرته للإرادة والخلاف فيه مع التعزلة فلوجهين :

**احدهما :** أن الإيمان من الكفار مطلوب بالإجماع ، ومنهم من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن ، فكان إيمانه ممتنعاً لإخبار الله تعالى بعدمه ، كما عرفت في مسألة تكليف المحال والممتنع لا يكون مراداً لله تعالى ، لأن الإرادة صفة مخصصة للحدث بالفعل بوقت حدوثه ، والشئ إذا لم يوجد لكونه ممتنعاً امتعت إرادته لعدم تخصصه بوقت الحدوث ، ويلزم من هذا مغايرة الطلب الذي هو مدلول الأمر للإرادة لتحقيقه دونها. هذا تقريره ، وهو ضعيف لأن حاصله الاستدلال على عدم الإرادة بعدم الوقوع ، وذلك مصادرة على المطلوب .

**الوجه الثاني :** أن الطلب قد يتحقق بدون الإرادة ، وذلك لأنه قد يجتمع مع كراهته ويستحيل أن يجتمع إرادته مع كراهته ، فالأمر غير الإرادة ، وبيان ذلك ، أن السيد الذي لامه السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إلى السلطان عنه بتمرد العبد وعصيانه عن أمثال أوامره ، وكذب السلطان فأراد إظهار صدقه بالتجربة ، فإنه إذا أمره بشئ عند السلطان لا يريد ذلك الفعل قطعاً ، لاجتماع الأيديد تمهيد عذره حاله كونه مراداً له ، فإنه ما أمره إلا لتمهيد عذره ، وفي إرادة فعله عدم إرادة تمهيد عذره فيستحيل إرادته ، ولأن العاقل لا يريد ما فيه مضرة من غير ضرورة ملجئة إليه .

وهذا الدليل كما يدل على أن الأمر غير الإرادة ، كذلك يدل على أنه غير مشروط بها .

وقد اعترض على هذا الدليل بوجهين :

**احدهما :** أنا لانسلم أنه وجد الأمر في الصورة المذكورة ، وإن كانت صورته صورة الأمر ، والصورة لا توجب أن يكون أمراً حقيقياً كما في التهديد .

وأجيب عنه بأن تمهيد العذر إنما يحصل بالأمر لا بغيره ، فدل على أنه أمر . وهذا جواب ضعيف ، فإن قوله : التمهيد إنما يحصل بالأمر إن أراد اللفظي فممنوع لأن مجرد سماع العبد الأمر اللساني يحصل التجربة ، وإن أراد اللساني فالفرق بينه وبين الإرادة معلوم .

وثانيهما : ذكره الأمدى فقال : هذا لازم على أصحابنا في تفسيرهم الأمر بأنه طلب الفعل من جهة أن السيد أيضاً أمر في مثل هذه الصورة لعبده ، مع علنا بأنه يستحيل منه طلب الفعل من عبده ، لما فيه من تحميم عقابه ، وكذبه ، والعاقل لا يطلب ما فيه مضرة وإظهار كذبه .

قال صني الدين الهندى : وهو اعترض ضعيف لأننا لانعلم أنه يستحيل من العاقل أن يطلب ما فيه مضرته ، إذا لم يكن مريداً له .

قال : وهذا لأن طلب المضرة لا يتافى لغرضه ، بل قد يوافقه ، كما هو واقع فيما ذكرنا من الصورة ، وإنما المناقاة لغرضه وقوع المضرة والطلب لا يوجب ، فالحاصل أن طلب للمضرة من حيث إنه طلب لا يتافى لغرض العاقل لا بالذات ، ولا بالغرض بخلاف الإرادة ، فإنها وإن لم تنافه بالذات ، لسكنها مناقية له بالغرض لسكونها توجب وقوع المضرة ، ضرورة أن الإرادة صفة تقتضى وقوع المراد ، نعم الطلب والإرادة في الأكثر يتلازمان ، فيظن أنه يستحيل أن يجتمع مع الكراهة كما يستحيل أن يجتمع الإرادة معها .

( فائدة ) استدلل القاضى أبو العلي الطبرى : في شرح الكفاية وتبعه الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : على أن الأمر مغاير للإرادة ، بأن من حلف ليقضين زهداً دينه غداً ، وقال إن شاء الله ، ولم يقضه لا يحنث في يمينه مع كونه مأموراً بقضاء دينه ، فلو كان الله تعالى قد شاء ما أمره به وجب أن يحنث في يمينه ، وهذا ظاهر إذا كان الدين حالاً وصاحبه مطالب به ، أما إن كان مؤجلاً ، فإننا لانعلم وجوب الوفاء في غداً ، إذا لم يكن عند محل الأجل ، وأما إذا كان حالاً وصاحبه غير مطالب له ، ففي وجوب الوفاء على الفور اختلاف معروف في المذهب مذكور في صدر كتاب التفتيش من ابن الرقعة عن الرويانى وإمام الحرمين ، فإن لم توجه فقد يمنع الوجوب أيضاً فينبغى أن يقتصر على الاستدلال بمن عليه دين حال ، وصاحبه مطالب به والمديون متمكن من الأيفاء ، ليخرج أيضاً ما إذا لم يتمكن كالمعسر ، فإنه لا يجب عليه مع عدم التمكّن .

قال : ( واعترف أبو على وابنه بالتنازل وشرطاً الإرادة في الدلالة لتمييز عن التهديد . قلنا : كونه مجازاً كاف ) .



اعترف أبو علي وابنه أبو هاشم ، وتابعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين ، بأن الأمر متاير لإرادة المأمور به ، ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه ، وقالوا : لا ينفك الأمر عن الإرادة ، محتجين بأن الصيغة كما ترى للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب ، فلا بد من مميز بينهما ، ولا يميز سوى الإرادة ، والجواب أن المميز حاصل بدون الإرادة ، لأن صيغة الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وبجاز في غيره ، وهذا كاف في التمييز ، لأنها إن وجدت بتغير قرينة حملت على مدلولها الحقيقي ، أو بقرينة حملت على مادلت القرينة عليه .

واعلم أن محل الخلاف إنما هو في إرادة الامتثال ، وأما إرادة الدلالة الصيغة على الأمر احتراز عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل ، فالنزاع فيها ليس مع المعزلة بل مع غيرهم من المتكلمين والفقهاء ، وأما إرادة إحداث الصيغة احترازاً عن النائم ، ومن جرى لسانه إليه من غير قصد ، فتلك شرط من غير توقف ، وقد حكى قوم فيها الاتفاق ، ولكن حكى ابن المطهر هذا المتأخر المنسوب إلى الرافض في كتاب له مبسوط في أصول الفقه ، وقفت عليه من مدة ، ولم يحضرنى حالة التصنيف عن بعضهم أنه لم يشترط إرادة إيجاد الصيغة ، وهذا شيء ضعيف لا يعتمد عليه ، وكيف يجعل ما يجري على لسان النائم والسامى أمراً يترتب عليه مقتضاه ، اللهم أن يلتزم أن مقتضاه لا يترتب عليه ، وحينئذ يجيء الخلاف للنحو في أنه هل من شرط الكلام القصد ، فإن مالك يشترطه ، وشيخنا أبو حيان : لا يشترطه .

## الفصل الثاني

### في صيغة افعل

قال : ( الفصل الثاني في صيغته ، وفيه مسائل :

الاولى : أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى .

الاول : الإيجاب : أقيموا الصلاة .

الثاني : الندب : فكاتبوهم ، ومنه : كل بما يليك .

الثالث : الارشاد : واستشهدوا .

الرابع : الإباحة : كلوا .

الخامس : التهديد : اعملوا ما شئتم ، ومنه : قل تمتعوا .

السادس : الامتان : كلوا مما رزقكم الله .

السابع : الإكرام : ادخلوها .

الثامن : التسخير : كونوا فرقة .

التاسع : التعجيز : فأتوا بسورة .

العاشر : الإهانة : ذق .

الحادي عشر : التسوية : اصبروا أو لا تصبروا .

الثاني عشر : الدعاء : اللهم اغفر لي .

الثالث عشر : التمني : ألا أيها الليل الطويل ألا أنجلي .

الرابع عشر : الاحتقار : بل أقروا .

الخامس عشر : التسكين : كن فيكون .

السادس عشر : الخبر : فأصنع ما شئت ، وعكسه : والوالدات يرضعن ، لا تسكح المرأة المرأة ) .

تقدم أن الأمر اسم القول للطالب للفعل ، وهذا شروع في ذكر صيغته وهي « افعل » ، ويقوم مقامها اسم الفعل كصه وللضارع المقرون باللام مثل ليقم زيد .

وقد نقل عن الشيخ أبي الحسن ، أنه لا صيغة للأمر تخص به ، وأن قول القائل افعل متردد بين الأمر والنهي ، وإن فرض حمله على غير النهي ، فهو متردد بين جميع احتملاته ، ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه فقال قائلون : اللفظ صالح لجميع المحامل صلاح اللفظ المشترك للبعاني التي هيئت اللفظة لها .

وقال آخرون : ليس المعنى يتوقف أبي الحسن في المسألة ، إلا أنا لا ندرى على أي وضع جرى ، قول القائل : افعل في اللسان فهو مشكوك فيه على هذا الرأي ، ثم نقل عن أبي الحسن ناقلون : أنه يستمر على القول بالوقف مع فرض القرآن .

قال إمام الحرمين : وهو زلل بين في النقل ، ثم قال إمام الحرمين : الذي أراه في ذلك قاطعاً به أن أبا الحسن لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس ، نحو قول القائل : أوجبت أو أزلت أو ما شاكل ذلك ، وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل : افعل من حيث ألقاه في وضع اللسان متردداً ، وإذا كان كذلك في الظن به ، إذا اقترن بقول القائل : افعل لفظاً وألفاظاً من القليل الذي ذكرناه ، مثل أن يقول : افعل حتماً أو افعل واجباً ، نعم قد يتردد المتردد في الصيغة التي فيها الكلام إذا اقترنت بالألفاظ التي ذكرناها . فالمشعر بالأمر النفسى الألفاظ المقترنة بقول القائل افعل ، أم هي في حكم التفسير لقول القائل افعل ، وهذا تردد قريب ، ثم ما نقله الثغلة يختص بقرائن المقال على ما فيه من الخبط ، فأما قرائن الأحوال فلا ينكرها أحد .

وهذا هو التنييه على سر مذهب أبي الحسين والقاضي وطبقة الواقفية (١) .

هذا كلام إمام الحرمين ، ثم قال المصنف : صيغة اقل ترد لسته عشر معنى :

**الاول :** الإيجاب ، كقوله تعالى ( أقيموا الصلاة ) (٢) .

**الثاني :** الندب ، كقوله تعالى ( فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ) (٣) فإن الكتابة مستحبة لهذه الآية ، وحكى صاحب التقریب قولاً للشافعي : أنها واجبة إذا طلبها قوله « ومنه » أي ومن المندوب التأديب كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة ( كل مما يليك ) رواه البخاري ومسلم . فإن الأدب مندوب إليه ، وقد جعله بعضهم قسماً للمندوب ، والحق أن افتراقها افتراق العام والخاص لما ذكرناه .

واعلم أن التمثيل بالاكل مما يليه ليس مجيد ، فإن الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه ، في غير موضع . أن من أكل مما لا يليه عالماً بنهي النبي ﷺ . كان آثماً عاصياً ، وذكره شارح الرسالة أبو بكر الصيرفي ، وأقره عليه والشافعي نص على هذه المسألة في أخوات لها غريبات أخرجهن والدي رحمه الله وأطال الله بقاءه ، وصف فيهن كتابه المسمى بكشف اللبس عن المسائل الخمس ، ونص المنصوص : وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر في ترجمة البويطلي من كتابنا طبقات الفقهاء .

**الثالث :** الارشاد كقوله تعالى ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) (٤)

---

( ١ ) الواقفة : فرقة من فرق الخوارج ، يتيمون إلى فرقة تسمى « العجاردة »

انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٤ وما بعدها طبعة صبيح بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .

( ٢ ) سورة البقرة آية (٤٢)

( ٣ ) سورة التور آية (٢٣)

( ٤ ) سورة البقرة آية (٢٨٢)

والفرق بين التدب والإرشاد أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة والإرشاد لمنافع الدنيا ، ولا يتعلق به ثواب البتة لأنه فعل متعلق بقرض الفاعل ومصلحة نفسه ، وقد يقال : إنه يثاب عليه لكونه ممثلاً ، ولكن يكون ثوابه أنقص من ثواب التدب ، لأن امتثاله مشبب بحفظ نفسه ، ويكون الفارق إذاً بين التدب والإرشاد ، إنما هو مجرد أن أحدهما مطلوب لثواب الآخرة ، والآخر لمنافع الدنيا ، والتحقق أن الذي فعل ما أمر به إرشاداً إن أتى به لمجرد غرضه فلا ثواب له ، وإن أتى به لمجرد الامتثال غير ناظر إلى مصلحته ، ولا قصد سوى مجرد الاتقياد لأمر ربه فيثاب ، وإن قصد الأمرين أثيب على أحدهما دون الآخر ، ولكن ثواباً أنقص من ثواب من لم يقصد غير مجرد الامتثال .

واعلم أن صيغة افعل : حقيقة في الوجوب مجاز في غيرها على الصحيح كما ستعرفه إن شاء الله تعالى ، والعلاقة التي بين الواجب والمندوب والإرشاد حتى اطلقت عليهما صيغة افعل هي المشابهة المعنوية .

الرابع : الإباحة كقوله تعالى : (كلوا من الطيبات) (١) .

الخامس : التهديد (اعملوا ما شئتم) (٢) ومن التهديد الإنذار كقوله تعالى : (قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار) (٣) وقد جعله جماعة قسماً آخر ولا يشك في ثبوت الفرق بينهما إذ التهديد هو التخويف ، والإنذار هو الإبلاغ ، لكن لا يكون إلا في التخويف فقوله تعالى : (قل تمتعوا) أمر بإبلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر . وقال صفي الدين المنذرى وغيره : الفرق بينهما أن الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد ، كما في الآية المذكورة ، والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقروناً ، وقد لا يكون ، وقيل في الفرق بينهما إن التهديد في العرف أبلغ من الوعيد والغضب من الإنذار ، وكلها فروق صحيحة ، والعلاقة بين التهديد والوجوب المضادة ، لأن المهدد عليه ، إما حرام أو مكروه كذا قيل ، وعندى أن المهدد عليه

(١) سورة المؤمنون آية (٥١) .

(٢) سورة فصلت آية (٤٠) .

(٣) سورة إبراهيم آية (٣٠) .

لا يكون إلا حراماً ، وكذلك الإنذار ، وكيف وهو مقترن بالوعيد بل قد ذهب قوم إلى أن الكبائر هي المتوعد عليها .

**السادس :** الامتان ( وكلوا مما رزقكم الله ) (١) والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة مجرد إذن ، وأنه لا بد من اقتران الامتان بذكر احتياج الخلق إليه ، وعدم قدرتهم عليه ، ونحو ذلك كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذى رزقه ، والعلاقة بين الامتان والوجوب المشابهة في الإذن أن الممنون لا يكون إلا مأذوناً فيه .

**السابع :** الإكرام ( ادخلوها بسلام آمنين ) (٢) ، فإن قرينة قوله ( بسلام آمنين ) يدل عليه ، والعلاقة أيضاً الإذن .

**الثامن :** التسخير : مثل : ( كونوا قردة غاسقين ) (٣) والفرق بينه وبين التكوين ، أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيها انتقال إلى حالة متمهنة بخلاف التسخير ، فإنه لغة الذلة والامتهان في العمل . والعلاقة فيه ، وفي التكوين المشابهة المعنوية ، وهى تحتم الوقوع ، وقد سمى الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ، وإمام الحرمين : هذا القسم بالتكوين .

**التاسع :** التعجيز : ( فأتوا بسورة من مثله ) (٤) والعلاقة المضادة ، إذ لا يكون التعجيز إلا فى الممتع .

**العاشر :** الإهانة : ( ذق إنك أنت العزيز الكريم ) (٥) .

- 
- (١) سورة المائدة آية (٨٨) .
  - (٢) سورة الحجر آية (٤٦) .
  - (٣) سورة البقرة آية (٦٥) .
  - (٤) سورة البقرة آية (٢٣) .
  - (٥) سورة الدخان آية (٤٩) .

الحادى عشر : التسوية : ( فاصبروا أو لا تصبروا ) (١) .

الثانى عشر : الدعاء : مثل القائل : اللهم اغفر لى ، وقوله تعالى : ( ربنا افتح بيننا وبين قومنا ) (٢) .

الثالث عشر : التمنى : مثل قول امرىء القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى (٣)

وقد يقال : لم جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً ، ولم يجعله مترجياً ، مع أن التمنى يختص بالمستحيل ، وانجلاء الليل غير مستحيل؟ والجواب أن المحب ينزل ليله لطوله منزلة ما يستحيل انجلاؤه ، ولهذا قال الشاعر :

وليل المحب بلا آخر

الرابع عشر : الاحتقار : كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام يخاطب السحرة : ( ألقوا ما أنتم ملقون ) (٤) يعنى أن السحر وإن عظم ففى مقابلة ما أتى به موسى عليه السلام حقير ، والفرق بينه وبين الإهانة أن الإهانة إنما تكون بالقول أو الفعل أو بتركهما دون مجرد الاعتقاد ، والاحتقار إما يختص بمجرد

(١) سورة الطور آية (١٦) .

(٢) سورة الأعراف آية (٨٩) ،

(٣) البيت لامرئىء القيس — جندج — بضم الحاء والذال بينهما نون ساكنة — بن حجر بن الحارث بن عمر المتوفى سنة ٨٠ ق . هـ وهو من معلقة المشهورة ، التى مطلعها :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

بمقط اللوى بين الدخول نحومل

( شرح القصائد العشر للبربرى ص ٤٧ بتحقيق الشيخ محى الدين عبد الحميد ) .

(٤) سورة الأعراف (١١٦) ويونس (٨٠) والشعراء (٤٣) وفى الأضل

( بل ألقوا ) وهو زائد عن النص القرآنى ، لذا حذفته من الأصل . أهـ محققه !

الاعتقاد أو لا يد من الاعتقاد ، بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعبا به ولا يلتفت إليه يقال : إنه احتقره ، ولا يقال أهانه ، ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبي عن ذلك .

الخامس عشر : التكوين : كمن فيكون . وقد سما الغزالي إلى هذا القسم بكال القدرة وتبمه الأمدى .

السادس عشر : الخبر مثل قوله ﷺ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت ، (١) أي صنعت ما شئت .

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : هو هذا تهكم إذ معناه عرضه على نفسك ، فإن استحيت منه لو اطلع عليه فلا فعله ، وإن لم تستح فاصنع ما شئت من هذا الجنس ، وعلى هذا التفسير يحتاج هذا القسم إلى مثال : وأمثلة كثيرة .

قوله : وعكسه ، أي قد يستعمل الخبر ، ويراد به الأمر مثل قوله : ( والوالدات يرضعن أولادهن ) (٢) للمعنى والله أعلم ، ليرضع الوالدات أولادهن ، وهذا أبلغ من عكسه ، لأن اللاطق بالخبر مراداً به الأمر ، كأنه نزل المأمور به منزلة الواقع . قوله : « لا تنكح المرأة للمرأة » (٣) يعني أن الخبر قد يأتي مراداً به النهي ، كما قد يقع مراداً به الأمر ، وذلك أعنى بجيئه مراداً به النهي ، كما في الحديث الذي رواه ابن ماجه بإسناد جيد ، أن رسول الله ﷺ قال : « لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها ، فإن صبغته صبغة خبر لوروده مضموم الجيم ، ولو كان

---

(١) رواه البخارى ، كتاب الادب ، باب : إذا لم تستح فاصنع ما شئت (٨ / ٢٥) وأبو داود في كتاب الادب ، باب « في الحياء » ، (٢ / ٥٥٢) .

(٢) سورة البقرة (٢٣٣) .

(٣) رواه ابن ماجه في كتاب النكاح ، باب : لا نكح إلى بولي (١ / ٦٠٥)

من حديث أبي هريرة — رضى الله عنه — بلفظ « لا تزوج » ، بإسناد ضعيف ، كما رواه الدارقطنى بإسناد على شرط مسلم ، انظر : سبل السلام (٣ / ١١٩) —



نهباً لكان مجزوماً مكسوراً لالتقاء الساكنين ، والمراد به النهى . فهذا شرح الأقسام الستة عشر التي في الكتاب ، وهي في الحقيقة أكثر لاشتغال بعض أقسامها على نوعين كما عرفت ، وقد زاد إمام الحرمين : في البرهان الأمر بمعنى الإنعام كقول تعالى : ( كلوا من طيبات ما رزقناكم ) (١) قال هذا وإن كان فيه معنى الإباحة ، فإن الظاهر منه تذكير النعمة وزاد أيضاً الأمر بمعنى التعويض كقوله : ( فاقض ما أنت قاض ) (٢) وزاد صفى الدين الهندى تاسع عشر وهو التعجب ومثل له بقوله تعالى : ( قل كونوا حجارة أو حديداً ) (٣) وهذا المثال جعله الأمدى وابن برهان من قسم التعجب . ورأيت في طبقات الفقهاء لأبي عاصم العبادى ، في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسى ، زيادات أخر منها التعجب ، كما قال الشيخ الهندى ، لكن مثل له بقوله تعالى : ( انظر كيف ضربوا لك الأمثال ) (٤) ومنها الأمر بمعنى التذكير مثل قوله تعالى : ( قل فاتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين ) (٥) وقوله : ( قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا ) (٦) ومنها الأمر بمعنى المشورة مثل : ( فانظر ماذا ترى ) (٧) وزاد أبو عاصم أيضاً في غير هذه الترجمة الأمر بمعنى الاعتبار مثل قوله : ( انظروا إلى ثمره إذا أثمر ) (٨) والأمر بمعنى التسليم مثل : ( فاقض ما أنت قاض ) وهذا قد تقدم عن إمام الحرمين ، وقد وصلت الأقسام بزيادات أبي عاصم وإمام الحرمين ، والقسم الذى ذكره الهندى إلى اثنين وعشرين .

قال : ( الثانية : أنها حقيقة في الوجوب مجاز في البواقى ، وقال أبو هاشم :

- (١) سورة البقرة (آية ١٧٢) .
- (٢) سورة طه (آية ٧٢) .
- (٣) سورة الإسراء (آية ٥٠) .
- (٤) سورة الإسراء (آية ٤٨) .
- (٥) سورة آل عمران (آية ٩٣) .
- (٦) سورة الأنعام (آية ١٥٠) .
- (٧) سورة الصافات (آية ١٠٢) .
- (٨) سورة الأنعام (آية ٩٩) .

إنه للندب ، وقيل للإباحة ، وقيل مشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وقيل للقدر المشترك بينهما ، وقيل لأحدهما: ولا نعرفه وهو قول الحجة ، وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة .

أجمعوا على أن صيغة إفعال : ليست حقيقة في جميع المعاني التي أوردناها ، وإنما الخلاف في بعضها ، وقد اختلفوا فيه على مذاهب :

أحدها : أنه حقيقة في الوجوب فقط مجاز في البواقي ، وهو المحكى عن الشافعي .  
رضي الله عنه .

وقال إمام الحرمين : في التلخيص المختصر من التقريب والإرشاد : وأما الشافعي فقد ادعى كل من أهل المذاهب أنه على وفاقه ، وتمسكوا بعبارات متفرقة له في كتبه حتى اعتصم القاضي بالفاظ له من كتبه ، واستنبط منها مصيره إلى الوقف ، وهذا عدول عن سنن الإنصاف ، فإن الظاهر والمأثور من مذهبه حمل مطلق الأمر على الوجوب انتهى ، ونقله الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز عن الفقهاء ، واختاره الإمام وأتباعه منهم المصنف .

قال الشيخ أبو إسحاق : وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحاق يعني المروزي ببغداد ، ثم اختلف القائلون بهذا المذهب في أن اقتضاها الوجوب ، هل هو بوضع اللغة أم بالشرع على مذهبين ، وصحح الشيخ أبو إسحاق أنه بوضع اللغة ، ونقله إمام الحرمين عن الشافعي .

والثاني : أنها حقيقة في الندب . قال النزالي : ومنهم من نقله عن الشافعي ، وقد نقله في الكتاب عن أبي هاشم ، والنزالي نقله عن كثير من المتكلمين دهماؤهم المعتزلة ، أي دهماؤ الكثير من المتكلمين وجماعة من الفقهاء .

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع : الذي تحكى الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضى الندب ، وليس هذا مذهبهم على الإطلاق . بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضى الإرادة ، والحاكم لا يريد إلا الحسن والحسن يتم إلى واجب ومندوب ، فيحمل على المحقق من الاسم ، وهو الندب ، فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير .

قلت : ويلزمهم أو أكثرهم على هذا التقدير القول بالإباحة ، لأن المباح عند أكثرهم حسن ، كما سبق في أوائل الكتاب .

الثالث : أنها حقيقة في الإباحة التي هي أدنى المراتب .

الرابع : أنها مشتركة بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والتدب ، وهو المحكى عن المرتضى من الشيعة ، وقال الغزالي : صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن بتردد الأمر بين الوجوب والتدب .

الخامس : أنها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب فيكون متواطئاً ، وهو رأى الإمام أبي منصور الماتريدي .

السادس : حقيقة إما في الوجوب ، وإما في التدب ، وإما فيهما جميعاً بالاشتراك اللفظي ، لكننا لا ندرى ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة : ويعرفون أن لا رابع ، وهذا محكى عن طائفة من الواقعية ، كالشيخ والقاضي واختاره الغزالي والآمدي ، هذا هو تحرير هذا المذهب ، وقول المصنف في حكايته وقيل لأحدهما ولا تعرفه ، غير مرضى بوجهين :

أحدهما : تصريحه بتردد هذا المذهب بين شيئين ، وليس كذلك بل بين

ثلاثة كما سقناه .

وثانيهما : أنه على تقدير صحة هذا بأن يكون بعض الناس ذهب إلى تردد بين شيئين ، فليس قول الغزالي ، إنما اختار الغزالي ما أوردناه ، وهذه عبارة المستصفي : وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب ، وقال قوم بل للتدب ، وقال قوم : يتوقف فيه ، ثم منهم من قال : هو مشترك كلفظ العين ، ومنهم من قال : لا ندرى أيضاً أنه مشترك أو وضع لأحدهما ، واستعمل في الثاني : مجازاً ، والمختار أنه يتوقف فيه انتهى .

وقد حكى الشيخ المندى عن الشيخ والقاضي ، وإمام الحرمين والغزالي ، التوقف في أنه حقيقة في الوجوب فقط أو التدب فقط ، أو فيهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي ، وهذا منابر لهذا الذي سقناه عن الغزالي لتردده بين أربعة لا ثلاثة والذي في المستصفي ما رأيته ، وأما الشيخ والقاضي فقد ذكرنا النقل عنهما في أول

هذا الفصل من كلام إمام الحرمين، وأما إمام الحرمين فالذى صرح باختياره ما نصه: من أنكر أن العرب ما فصلت بين قول القائل افعل: وبين قوله لا تفعل، فليس من التحقيق في شيء فإننا على اضطرار نعلم الفصل في ذلك كما نعلم الفصل بين قول القائل فعل وبين قوله ما فعل، ولا معنى لبسط ذلك مع وضوحه، فإذا سقط هذا رددنا القول إلى الإباحة التي هي تخير، ولا امتضاء فيها ولا طلب، وقلنا: لا شك في فصل العرب بين قول من يقول: لا حرج عليك، فعلت أو تركت، وبين قول: افعل فإن الصيغة الأخيرة مقتضاها طلب لا محالة، وليس في الإباحة من الطلب شيء، فقد لاح سقوط الإباحة عن متضمن الصيغة، ولم يبق إلا التذب، والتذب من ضرورة معناه التخير في الترك، وليس في قول القائل افعل تخير في الترك أصلاً، وقد تعين الآن أن نبوح بالفرض الحين ونقول: اذعل طلب محض لا مسأغ له لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن، فإن قيل: هذا مذهب الشافعي وأتباعه، وهو المصير إلى انتضاء اللفظ إيجاباً، قلنا: ليس كذلك، فإن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعد على الترك، وليس ذلك مقتضى تمحيص الطلب، فإذا الصيغة لتمحيص الطلب، والوجوب مسدرك من الوعد. هذا له ثابته، ثم قال: وأنا أبى على منتهى الكلام شيئاً يقرّب ما اخبرته من مذهب الشافعي، فأقول: ثبت في موضوع الشرع أن التمحيص في الطلب موعود على تركه، وكلما يكون كذلك فلا يكون إلا واجباً انتهى.

وحاصل هذا الذي اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب وفحصار المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم، وكون هذا الطالب موعداً عليه شيء آخر ثابت في أوامر الشرع بالدليل الخارجي، فالوجوب مستفاد بهذا التركيب من اللغة والشرع، فقد وافق القائمين بالوجوب، وإن كان قد خالفهم في هذا التركيب، ونقل المازري في شرح البرهان هذا الذي اختاره إمام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني، وقال: إنه صرح به وسبقه إلى اختياره، فأشار إلى أن الأمر يقتضي حصر المأمور على الفعل فاقضاءه منه اقتضاء جزماً، ولكن إذا ثبت هذا من جهة اللسان ثبت بعده الوعيد، وهذا هو الذي اختاره الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين هو المختار عندنا، فإن الوعيد لا يستفاد من اللفظ، بل هو أمر خارجي عنه، ولكننا نقول: المنقول عن الشافعي أن الصيغة تقتضي الوجوب، ومراده الصيغة الواردة.

حتى الشرع إذ لا غرض له في الكلام في شيء غيرها، ولم يصرح الشافعي بأن اقتضاها للوجوب مستفاد منها فلعله يرتضى هذا التركيب ويقول به ، ويكون ماذهب إليه الشيخ أبو حامد وإمام الحرمين : هو الذي ذهب إليه إمامهما .

واعلم أن هذا المذهب المختار مغاير للذهبين اللذين حكياهما عند حكاية القول بالوجوب ، في أن ذلك هل هو بالشرع أو اللغة ، فتصير للذاهب أربعة :

الوجوب بالشرع ، والوجوب باللغة ، والوجوب بضم الشرع إلى اللغة ، وعدم الوجوب .

فإن قلت : كيف يقال بأن الوجوب مستفاد من وضع اللغة ؟

قلت : هو بعيد كما أشرنا إليه ولكنه هو مذهب مصرح به كما عرفت ، ومن ذكره الشيخ أبو إحاق والقاضي أبو بكر في مختصر التقريب لإمام الحرمين ، وقال بأن الأكثرين من القائلين بأن الصيغة تقتضي الوجوب عليه ، وأنه كذلك بأصل الوضع لأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الأمر عاصياً ، وتقريره وتوحيه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر ، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك واجب فافتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب . وقال للمازري : صرح بعض أصحابنا بأن الوعيد مستفاد من اللفظ ، كما يستفاد منه الاقتضاء الجازم ، فقد ثبت هذا للمذهب إلا أنه عندنا ساقط .

قال القاضي في مختصر التقريب : ولسنا نعلم أن في إطلاق اللغة ما يقتضى أن يخالف الصيغة للمطابقة المعراة عن القرائن يسمى عاصياً ويستوجب التوبيخ ، ويقول لهم : هم تسكرون على من يزعم أنهم وإن وبخوا تارك الامثال بسمة العصيان ، فإنما وبخوه عند تركه امثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب ، فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المنجرد عن القرائن .

قال : وإسم الأمر يصدق على المنجرد والمقترن ، فن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة .

قال : ثم نقول على وجه النزول : لسنا نعلم أن يثبت سمة العصيان ، وصف ذم على الإطلاق إذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم ، فإنك تقول : أشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتى ، وإن لم يكن لمشورتك موجبا على من أشرت عليه المذهب .

السابع : أنها بين الثلاثة ، أعنى الوجوب والتدب والإباحة ، واختلف القائلون به فقالت طائفة بالاشتراك اللفظي ، وقال آخرون : بالمعنى وكلام المصنف محتمل للأمرين .

الثامن : أنها مشتركة من الخمسة - أعنى الوجوب والتدب والإباحة - والسكرامة والتحرير وهو المشار إليه بقول المصنف : وقيل : بين الخمسة ، ومراده الأحكام الخمسة - فإن الإمام في المحصول هكذا حكى هذه المذاهب المذكورة في الكتاب -

التاسع : أنه أمر مشترك بين الوجوب والتدب والإباحة والإرشاد والتهديد حكاه النزالي .

العاشر : أن أمر الله تعالى للوجوب ، وأمر النبي ﷺ للتدب ، إلا ما كان موافقا لنص أو مبينا لمجمل حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن شيخه أبي بكر الأبهري ، وكذلك حكاه عنه المازري في شرح البرهان وقال : إن النقل اختلف عنه فروى عنه هنا ، وروى عنه موافقة من قال : إنه للتدب على الإطلاق . هذا ما حضرنا من المذاهب في هذه المسألة .

وقد ادعى الإمام إذ حكى الاتفاق على أن صيغة افعل ليست حقيقة في جميع المحامل المتقدمة أن الخلاف إنما وقع في أمور خمسة : الوجوب ، والتدب ، والإباحة والتسزيه ، والتحرير . وأنت إذا تأملت ما حكيناه من المذاهب علمت أن حصر الخلاف في ذلك ليس بجيد .

## أدلة القائلين

بأن صيغة « افعال » حقيقة في الوجوب

قال : ( لنا وجوه : الأول قوله تعالى ( ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ) ذم على ترك الأمور فيكون واجباً )

استدل على ما ذهب إليه من أن صيغة ( افعال ) حقيقة في الوجوب لوجوه خمسة :

الأول : قوله تعالى لا بإيس : ( ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ) (١) ووجه الحجية منه أن الصيغة وإن كانت صيغة استفهام لكن الاستفهام غير مراد منها لاستعماله على من يستحيل عليه الجمل ، بل المراد منها : الذم والتوبيخ ، وأنه لا عذر له في الإخلال بالوجود بعد ورود الأمر به ، ولو لم يكن الأمر للوجوب لما جين الذم والتوبيخ . ورد الآمدى هذا الدليل بأنه لا يلزم من كون هذا الأمر اقتضى الوجوب أن يكون كل أمر كذلك ، والجواب : أنه لا قائل بالفصل .

واعلم أن الشيخ أبا إسحاق في شرح اللمع أورد من جهة المعتزلة أن ما ذكرتموه من الآيات يدل على أوامر الله ورسوله يدلان على الوجوب ، ونحن لا تنازع في ذلك . إنما تنازع في مقتضى اللفظ لغة . وأجاب بأنهم متى سلخوا ذلك جعل المقصود ، إذ المطلوب معرفة مقتضى أوامر الله وأوامر الرسول ﷺ ، وغرضنا من إيراد هذا السؤال : أنه قد يوجد منه أن المعتزلة أو أن الشيخ أبا إسحاق اعتمد أنهم لا يخالفون في أن أوامر الله وأوامر رسوله عليه السلام يقتضى الوجوب وذلك عجيب ، فإن القبول عنه بخلاف ذلك ،

قال : ( الثاني : اركعوا لا يركعون قيل : ذم على التكذيب .

فلنا : الظاهر أنه للترك ، والويل للتكذيب . قيل : لعل قرينة أوجبت .

(١) سورة الاعراف ( آية ١٢ ) .

قلنا : رتب النعم على ترك مجرد الفعل) .

الدليل الثاني قوله تعالى : (وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) (١) ووجه التمسك أنه تعالى ذم أقواما على ترك ما قيل لهم فيه افعلوا ، إذ الآية بسياقها يدل على الذم فالو لم تكن الصيغة للوجوب لما حسن ذلك ، وإنما قلنا : إن سياق الآية يدل على الذم لأنه ليس المراد من قوله لا يركعون الإعلام والإخبار لأن ترك الركوع من المكذبين معلوم لكل أحد فيكون ذمأ لهم . واعترض عليه بوجهين :

**أحدهما :** أنا لانسلم أن الذم على ترك مقتضى الأمر بل على تكذيب الرسل ويؤيده قوله : ( ويل يومئذ للمكذبين ) أحاب عنه بأن الظاهر أن الذم على ترك مقتضى الأمر أن رتب الذم على الترك ، والترتيب يشعر بالعلبة والويل على التكذيب لحيث إن أن يكون المكذبون هم التاركين ، فلمهم الويل بسبب التكذيب ولهم العقاب بترك المأمور به ، إذ الكفار مأمورون بالفروع ، وإنما أن يكونوا غيرهم فيجوز أن يستحق قوم الويل بسبب التكذيب ، وآخرون العقاب بسبب ترك المأمور به .

هذا تقرير الجواب ، واعترض النقشوانى على الاستدلال بالآية من وجه آخر فقال : لانسلم أنه ذمهم على ترك الركوع فقط، بل ذمهم على كونهم بحيث لو قيل لهم اركعوا لا يركعون، والمراد به أنهم غير قابلين للإنذار ونصح الانبياء ، وغير ملتفتين إلى دعوتهم قد انطوت جبلتهم على ما عنهم من ذلك ، والرجل قد يتصف بهذه السجية قبل أن يقال له اركع فلا يركع ، ونحن معترفون بأن هذه الملكة مما يوجب العذاب.

هذا اعتراضه هو ضعيف ، وجوابه ما ذكرناه من أن الظاهر أن الذم على ترك مدلول قوله : اركعوا ، وما ذكره خروج عن حقيقة اللفظ من غير دليل .

والوجه الثاني : وهو يتجه على الدليلين المذكورين هذا الذى نحن فيه ، والذى



تقدم وتوجيهه ، سلمنا أن النّم على التّرك لكن فعل الأمر اقترنت به قرينة تقتضى إيجابه ، فإن الصيغة إذا اقترنت بها قرينة صرفتها إلى مادلت عليه إجماعاً ، أجاز عنه بأنه رتب النّم على مجرد ترك المأمور به وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالغلبة ، فيكون نفس التّرك علة ، وما ادعيتم من القرينة الأصل عدسه .

فإن قلت : هذا الاحتمال ، وإن كان على خلاف الأصل فهو قاذح في القطع والمسألة قطعية

قلت : أما من قال إن المسألة ظنية كأبي الحسين البصرى وغيره ، فيجب بمنع كونها قطعية ، وأما من قال بأنها قطعية فيجب بأن كل واحد مما يذكر من الأدلة وإن كان لا يفيد القطع لكن المجموع يفيد .

قال : ( الثالث : تارك المأمور به مخالف له ، كما أن الآتى به موافق على صدق العذاب لقوله ) فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ( قيل الموافقة اعتقاد حقيقة الأمر ، والمخالفة اعتقاد فساده . قلنا : ذلك لدليل الأمر لأنه قيل التفاعل ضمير والذين مفعول .

قلنا : الإضمار خلاف الأصل ، ومع هذا فلا بد من مرجع ، قيل الذين يتسللون .

قلنا : هم المخالفون ، فكيف يؤمرون بالحدّ عن أنفسهم ، وإن سلم فيضج ، قوله : أن تصيبهم .

قيل : فليحذر لا يوجب .

قلنا : يحسن ، وهو دليل قيام المتضى .

قيل : عن أمره لا يعم .

قلنا : عام لجواز الاستثناء .

الدليل الثالث : أن تارك المأمور به مخالف لذلك الأمر ، ومخالف ذلك الأمر على صدق العذاب ، فتارك المأمور به على صدق العذاب إنما قلنا : تارك المأمور به مخالف للأمر لأن موافقة الأمر هي الإيمان بمقتضى الأمر ، والمخالفة ضد الموافقة فكانت مخالفة الأمر عبارة عن الإخلال بمقتضاه ، ثبت أن تارك المأمور به مخالف .

وإنما قلنا : مخالف الأمر على صدد العذاب لقوله تعالى ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ) (١) أمر مخالف الأمر بالخذر عن العذاب والخذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضى لوقوعه بدليل أنه يصح الأمر بالخذر عن الشيء بدون وجود المقتضى له ، ألا ترى أنه يقع أن يقال لمن جلس تحت سقف قوى غير مائل : احذر أن يقع عليك ، ولا يقع أن يقال ذلك لمن جلس تحت سقف مائل في معرض الوقوع ، وما ذلك إلا لأن المقتضى للوقوع قائم فيه ، فللم يكن ترك المأمور به مقتضياً لوقوع العذاب لما حسن الأمر بالخذر عن العقاب ، ولا معنى لقولنا : إن الأمر يقتضى الوجوب إلا ذلك .

وفي هذا التقدير نظر سيأتي إن شاء الله تعالى .  
واعترض الخصم بأربعة أوجه :

**أحدها :** منع المقدمة الأولى - أى لانسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الاتيان بمقتضاه ، وإنما هي اعتقاد حقيقته يعني كونه حقاً مستوجب القبول ، فالمخالفة هي إنكار حقيقته ، يعني اعتقاد أنه فاسد .

قلنا : هذا ليس موافقة للأمر ، بل موافقة للدليل الدال على حقيقة ذلك الأمر وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول ، فاعتقاد حقيقة الأمر موافقة للدليل لا موافقة الأمر ، فإن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه ، فإذا دل الدليل على حقيقة الأمر كان الاعتراف بحقيقته مستلزماً لتقرير مقتضى ذلك الدليل . والأمر لما اقتضى دخول فعل المأمور به في الوجود ، كانت موافقته عبارة عما يقرر دخوله وإدخاله في الوجود يقرر دخوله ، فكانت موافقة الأمر عبارة عن فعل مقتضاه .

**وثانيها :** منع المقدمة الثانية ، وتقريره لانسلم أنه تعالى أمر المخالف بالخذر ، بل أمر بالخذر عن المخالف ، فيكون فاعل فليحذر ضميراً ، والذين في محل النصب بأنه مفعوله أجاب عنه بوجهين :

أحدهما : أن الإضمار خلاف الأصل .

والثاني : أن الضمير لا بد له من اسم ظاهر يعود إليه وهو مفقود هنا ، قال :  
الجسم : لما لا يعود على الذين يتسللون ، والتقدير : فليحذر الذين يتسللون منكم  
لو إذا عن الذين يخالفون عن أمره .

أجاب المصنف عنه بوجهين :

أحدهما : أن الذين يتسللون هم المخالفون ، وذلك أن المخالفين لما ثقل عليهم  
المقام في المسجد وسماع الخطبة لا ذوا بمن يستأذن للخروج ، حتى إذا أذن له  
خرجوا معه من غير إذن فترد قوله ( قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو إذا ) وإذا  
كان كذلك ، فلو أمر المتسللون بالحنذر عن المخالفين ، لسكابوا قد أمروا بالحنذر عن  
أنفسهم وذلك غير ممكن .

الثاني : أنا ولو سلنا أن مرجع الضمير الذين يتسللون كما ادعوه ، لكان أمراً  
للتسللين بالحنذر عن المخالفين ، ويصير تقدر الآية حيثند : فليحذر الذين يتسللون  
منكم لو إذا الذين يخالفون عن أمره فيضغ إذ ذاك قوله ( أن تصيبهم فتنة ) لأن  
فاعل ( فليحذر ) حيثند الضمير ، ( والذين ) مفعوله ، والحنذر لا يتعدى إلى مفعولين  
حتى يكون ( أن تصيبهم ) مفعولاً له ثانياً له ، فيصير حيثند ضامماً لا تعلق له  
بما قبله ، ولا بما بعده .

فإن قلت : لم لا يكون لأجله إذ الحنذر لأجل إصا به الفتنة أو العذاب الآليم ؟

قلت : لو كان كذلك لكان مجامعاً للحنذر ، لأن الفعل يجب أن يجامع عتسه  
واجتماعهما محال ، كذا أجاب به الشيرازي شارح الكتاب ، وقد قال الجاريري  
الشارح أيضا : يمكن أن يجاب عن قولهم :

أولا : إن الفاعل ضمير يعود على المتسللين ، بأنه لو كان كذلك لوجب إظهاره .  
فيقال : فليحذروا لأنه عائد على جمع .

وثالثها : وهو اعتراض على المقدمة الثانية أيضاً ، وتقريره : سلنا أن قوله -  
فليحذر أمر المخالفين بالحنذر وأنه لا ضمير في الآية لكن لم قاتم إنه يوجب الحنذر ،

وهل غاية ذلك إلا ورود الأمر به واقتضاء الأمر الوجوب ، هو محل النزاع والاستدلال بما ذكرتموه مصادرة على المطلوب .

أجاب: إننا لا ندعى وجوب الحذر من قوله: فليحذر، وإنما ندعى أنه يفيد حسن الحذر عن مخالفة الأمر، وحسن الحذر دليل على قيام المقتضى للوقوع في المحذور. وإلا لكان الحذر عبثاً. ولقاتل أن يقول: قد يحسن الحذر مع التردد في قيام للمقتضى لمجرد ذلك التردد عملاً بالأحوط كالدائر بين أمرين يتردد في اقتضاء أحدهما وقوع الضرر، ولا يتوقع ضرراً من الآخر، فإنه يحسن أن يحذر من الأول، والأمر متردد بين الوجوب وعدمه، فيحسن التحذير منه، ولو لمجرد التنزاع في مقتضاه.

ورابعها: أنا سلينا صحة ما ذكرتم من المقدمتين إلا أن قوله تعالى: (ع امره) في الآية المذكورة، لنظ مجرد فنفيد أن أمراً واحداً للوجوب لا أن كل أمر للوجوب أوجب بأنه عام لجواز الاستثناء، إذ يصح أن يقال: ليحذر: الذي يخالفون عن أمره إلا في الأمر الفلاني، ومعيار العموم جواز الاستثناء، كما استعرفه إن شاء الله تعالى. هذا شرح ما في الكتاب.

وقد اعترض النقيضون على الاحتجاج بالآية فقال: الأمر هنا بمعنى الشأن وهو الاجتماع على محاربة الكفار، لأنه مذكور معرف بالإضافة إلى النبي ﷺ وقد ذكر قبل هذا منكرأ في قوله تعالى ( وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذوه ) وذلك الأمر هو الشأن، وهو الاجتماع على المحاربة وهو الذي دعاهم النبي ﷺ إليه وكان بعضهم ينسل لوإذا، فأراد بالمخالفة ههنا الانحراف، وهو النسل لوإذا في المعنى، وإذا كان ذلك محمولاً على الانحراف استقام دخول عن فيه فيقال انحرف عن كذا، ولا يقال ترك عن كذا، فإذا كان الأمر محمولاً على الشأن والمخالفة على الانحراف لم يبق في الآية احتجاج على المقصود، والإنصاف يوجب حمل الأمر والمخالفة على ما ذكرنا اتساقاً للكلام ورعاية على أصول العربية.

قال: ( الرابع: تارك المأمور به عاص لقوله تعالى ( أفصيت أمرى - لا يعصون الله ما أمرهم ) والمعاصي يستحق النار لقوله تعالى ( ومن يعص الله ورسوله فإن له

تار جهنم خالدين فيها أبدا) قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر قوله: ويفعلون ما يؤمرون) .

قلنا: الأول: ماض أو حال .

والثاني: مستقبل قيل: المراد الكفار بقريظة الخلود .

قلنا الخلود: المكث الطويل) .

الدليل الرابع: تارك المأمور به عاص وكل عاص يستحق العقاب، فتشارك المأمور به يستحق العقاب، ولا معنى للوجوب إلا ذلك .

بيان الأول: بقوله تعالى ( أفعصيت أمري) (١) ، وقوله: ( لا يعصون الله ما أمرهم) (٢) وكذا قوله: ( ولا أعصى لك أمرا) (٣) وما قدمناه من شعر العرب .

وبيان الثاني بقوله تعالى: ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا) (٤) ومن من صيغ العموم .

واعلم أن المصنف جعل الكبرى مهمة أن قال: والعاصي يستحق النار، فلم يسورها بكل وشرطها أن تكون كلية، فالصواب في مصطلح القوم أن يقول: وكل عاص كما أوردناه وبه عبر الإمام، واعترض الخصم بوجهين:

أحدهما: أنا لانعلم الصغرى، وهى أن تارك المأمور به عاص ويبيانه قوله تعالى ( لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) فلو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور به لكان قوله ( لا يعصون الله ما أمرهم) معناه أنهم يفعلون

(١) سورة طه آية (٩٤)

(٢) سورة الطلاق آية (٦)

(٣) سورة الكهف آية (٦٩)

(٤) سورة الجن آية (٢٣)

ما يؤمرون، وكان قوله: ويفعلون ما يؤمرون تكريراً أجاز عنه ، بأن التكرار إنما يلزم أن لو كان لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون بالنسبة إلى زمان واحد ، وليس كذلك ، بل لا يعصون للزمان الماضي ، والحال لقريئة قوله : ما أمرهم ويفعلون للمستقبل لقريئة قوله : ما يؤمرون ، فتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي والحال ، ويفعلون ما يأمرهم به في المستقبل ، هذا تقرير الاعتراض وجوابه ، وهنا مناقشتان :

**أحدهما :** في قوله : لو كان العصيان ترك الأمر ، وذلك لأن النزاع إنما هو في أن تارك الأمر عاص أم لا ، لا في أن العصيان، هل هو ترك الأمر أم لا ، وكيف يقال ذلك والعصيان قد يقع بترك الفعل الذي يجب اتباعه ، فكان الصواب أن يقول : قيل لو كان تارك الأمر عاصياً .

**والثانية :** قوله معنى الآية لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي ، قال القرافي : بعيد من جهة أن النحاة نصوا على أن لا لنفي المستقبل ، واستعمالها بمعنى لم قليل مجاز فيجتمع المجاز في الفعل المضارع ، وفي لا أيضاً فكان الأحسن في الجواب أن يقال : لا نسلم التكرار بل قال بعض العلماء : أن قوله تعالى : ( لا يعصون الله ما أمرهم ) إخبار عن الواقع منهم : أي عدم المعصية دائماً وقوله تعالى : ( ويفعلون ما يؤمرون ) إخبار عن بغيانهم التي طبعوا عليها ، يعني أن بغيانهم الطاعة فيكون أحدهما خبراً عن الواقع منهم ، والآخر خبر عن السجية التي فطروا عليها فلا تكرر ، والفعل للمضارع قد كثر استعماله في الحالة المستمرة كقولهم : زيد يعطى ويمنع ويصل ويقطع ، وقول خديجة رضي الله عنها ، للنبي ﷺ ، 'إنك لتصل الرحم ، ونحمل السكل وتعين على نواتب الدهر ، أي ذلك شأنك في كل وقت وهو مجاز واحد في المضارع مشهور ، فيكون أولى من مجازين في الفعل والحرف وأحدهما قليل جداً .

**الوجه الثاني :** أننا لا نسلم كلية المقدمة الثانية : ونقول : ليس المراد بقوله : ( ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ) كل عاص بل الكفار فقط ، ويدل على ذلك قوله : ( خالد بن فيها أبداً ) فإن غير الكافر لا يتخذ في النار ، أجاز عنه بأن الخلود في اللغة المكث الطويل الصادق على الدائم وغيره ، وليس هو الدائم فقط بل هو حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز .

فإن قلت : فما تفعل في قوله أبدأ .

قلت : لا يتناق ذلك إذ قد يطلق ويراد به المدة الطويلة كما في قوله : ( ولن يتمنوه أبدأ ) والكفار يتمنون الموت في جهنم . ألا ترى إلى قولهم فيها يا مالک ليقض علينا ربك ولتائل أن يقول : أما تقسيم الخلود بالمكث الطويل بخلاف الغالب من استعمال الشرع وعلى اللفظ على الغالب أولاً ، لا سيما وقد أردفه بقوله أبدأ وقولكم أن أبدأ قد يستعمل في الزمن الطويل قلنا : صحيح ، ولكن قرينة اجتماعها مع الخلود ينفي ذلك هنا وإلا فكأنه قال : قاطنين فيها مكثاً طويلاً زمنياً طويلاً ، فيكون قد قرر اللفظ بمجرد التأكيد الذي هو غير محتاج إليه هنا .

فإن قلت : التأكيد لا بد منه على التفسيرين لأنه إن أراد بالخلود الدائم ، كما ذكرتم فما أتى بعوله أبدأ إلا للتأكيد .

قلت : التأكيد على تقدير إرادة الدائم مناسب مناسبة شديدة لأن المحكوم به أولاً أعنى المكث الدائم شيء عظيم يليق بخطبة التأكيد فكان التأكيد دليلاً على ما قلناه من أن المراد بالخلود الدائم للاحتجاج إلى التأكيد ، والحالة هذه ، ويدل ذلك أيضاً من الآية قوله : ( فإن له نار جهنم ) ، ولم يقل فإنه يدخل نار جهنم بل أتى بلام الاحتصاص ، والمكث بالموضوع للدوام والبقاء وصدر الجزاء بأن المؤكدة للجزاء حيث قال : فإن له ، ولم يقل فله ، ثم أكد ثانياً عند ختام ذكر الجزاء بقوله أبدأ ، ولم يبق علينا إلا أن الدائم لا يستحقه غير الكافر والآية في المعاصي ؛ وهو أعم إلا أن يكون هذا العام قد أريد به الخاص ، وأما التشواني فقال : ليس المعصيان عبارة عن ترك الأمر فقط بل عن ذلك مع زعم بطلان مقتضاه ، وهو ترجيح جانب العقب على الترك أو عدم الإيمان بمقتضاه وهو معنى قوله تعالى في الملائكة : ( لا يعصون الله ما أمرهم ) أى يجوزون بمقتضاه ويمثلون ويمتنع منهم عدم الإيمان بمقتضاه ، قال وكذلك في قوله تعالى : ( أفحصيت أمرى ) معناه ما ذكرنا لأن موسى عليه السلام يقول : أزعمت أن ما أشرت به عليك وأمرتك به باطل غير سديد حتى تركته ، وأراد أن يعافيه فكان جواب هارون عليه السلام بأن تركي لم يكن بناء على زعم البطلان بل بناء على مصلحة أخرى ، ثم أن موسى عليه السلام : لما سمع ذلك قبل معذرتة . وعلم أنه ليس بعاص ما أمره مع أنه كان تاركاً لما أمره قال :

ولو كان العصيان باقياً لكان سبب العقاب باقياً ، ولما كان يتمتع عن عقابه بالقدر الذي ذكره قال : وهذا استحق العاصي الخاود في النار بهذه الآية ، وكان ضالا ضللاً مبيئاً بدليل قوله : ( ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً ) وترك المأمور به مع زعم بصحة مقتضاه لا يوجب ذلك ، هذا كلامه وهو مدخول ، أما قوله العصيان ترك الأمر مع زعم بطلان مقتضاه قلنا : هذا خلاف الشائع الذائع في اللغة العربية ، ويلزم على هذا أن لا يطلت على من خالف أوامر الله ورسوله أنه عاص ما لم ينضم إلى ذلك هذا القيد ، وهو واضح البطلان ، وأما قوله : ( لا يعصون الله فليس معناه إلا أنهم يمتثلون أوامره ، وأما قضية هارون عليه السلام فهو لم يعص أخاه موسى عليه السلام ، وإنما موسى استغفمه لما رآه لم يفعل ما أشار به كان يقول ما كان يمنعك من ذلك هل عصيت أمري ، فقال هارون : لا ، ولكن المانع أنى خشيت أن تقول : فرقت بين بني إسرائيل ، فقبل موسى عليه السلام عذره ، وعلم أنه لم يعصه لا باعتقاده بطلان مقتضى أمره ، ولا بالمخالفة لأن أمره لم يكن مطلقاً بل مقيداً بعدم المانع ، وإن لم يكن التقييد موجوداً في اللفظ كما تقول لو كليك : اشترى اللحم ، ثم تقول : ما منعك من شرائه هل عصيت أمري ، فيقول لك لا ، بل كان السوق غير قائم ، أو اللحم غير موجود والله أعلم .

قال : ( الخامس : أنه عليه السلام احتج لزم أبي سعيد الخدري على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى : ( استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم ) .

الدليل الخامس : ما رواه البخاري من أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أبي سعيد وهو في الصلاة فلم يجبه فقال : « ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله يقول : ( استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم ) ، وهذا الاستفهام ليس على حقيقة ، لأنه عليه السلام كان يعلم أنه في الصلاة فدل على أنه مجرد الظم والتوبيخ ، ولولا اقتضاء الأمر للوجوب لما كان ذلك ، وقد وقع في الكتاب أن أبي سعيد هذا هو الخدري ، وكذا وقع في المحصول وغيره من كتب الأصول ظناً من مصنفها أنه لا أبو سعيد في الصحابة إلا الخدري ، وهذا الظن نشأ لهم من شهرة الخدري ، وعدم ظروف ذكر غيره على أسماءهم ، وأبو سعيد هذا إنما هو ابن المعلى ، وليس هو



بخدرى (١) والقرافى رحمه الله تبه على ذلك : ومن كتبه استفدناه وهو صحيح ، وقد سألت شيخنا الحافظ الذهبي رحمه الله ، هل روى هذا الحديث من طريق الخدرى فى شىء من الكتب والأجزاء فقال لا ، ووقع الحديث فى بعض الكتب منسوباً إلى أبى بن كعب ، وليس بجيد أيضاً ، وقد نجزت الدلائل الخمس وهى إنما تفيد ثبوتها أن الأوامر الصادرة من الشارع للوجوب ، لأنها حقيقة الوجوب بأصل الوضع كما هو المدعى فلا بد من إقامة الدليل على أنها فى اللغة كذلك ، لكن لما كان الغرض المهم معرفة مدلولان أوامر الشارع خص الاستدلال بها وقد قدمنا أن المختار عندنا ما ذهب إليه إمام الحرمين . وليس الشرح موضع تقريره والذب عنه .

---

(١) الخدرى هو : سعد بن مالك بن سنان الخدرى الأنصارى الحزرجى . صحابى جليل ، كان من الملازمين للنبي ﷺ - وشهد معه كثيراً من الغزوات . توفى سنة ٧٤ هـ بالمدينة المنورة ( خلاصة تهذيب الكمال ١ / ٢٧١ ) .  
أما أبو سعيد بن المعلى : فهو : رافع بن المعلى بن لوذان بن حبيب بن عدى الأنصارى . مات سنة ٧٣ هـ ( خلاصة تهذيب الكمال ٣ / ٩٩ ) .  
وهذا الحديث رواه البخارى عن أبى سعيد بن المعلى فى تفسير سورة الفاتحة والأفعال . فتح البارى ( ٩ / ٢٤٤ - ٢٧٧ ) كما رواه الإمام أحمد فى مسنده ( ٢ / ٤١٢ - ٤١٣ ) .  
والترمذى فى فضائل القرآن ، والطبرى فى تفسير سورة الأفعال ( ١١ / ٤٦٦ )

## أدلة القائلين بالنذب

قال : احتج المخالف بأن الفارق بين السؤال والنذب هو الرتبة ، والسؤال للنذب . فكذا الأمر .

قلنا : السؤال ، وإن لم يتحقق .

ذكر المصنف لبعض المخالفين دلائل :

أولها لأبي هاشم القائل : بأن الأمر للنذب لاجرم إن في بعض النسخ احتج أبو هاشم ، لكن ذلك غير مستقيم ، لأن الثالث والثاني على أحد التقريرين كما سيأتي إن شاء الله تعالى لا تعلق لها لأبي هاشم ، وتقرير ما احتج به أبو هاشم أنه لا فرق بين السؤال والأمر إلا الرتبة ، فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال للنذب ، فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على شيء غير النذب من إيجاب أو غيره لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه .

هذا تقرير الاحتجاج يمر بهض الشارحين بأن الأمر لو دل على الإيجاب وهي عبارة صحيحة في الرد على القائلين بالوجوب إلا أن أبا هاشم لم يأت بهذا الوجه لإبطال منذهب الوجوب بل لتقرير مذهبه ، فكان الأحسن أن يقال بأن الأمر لو دل على شيء غير النذب ، كما أوردناه ولا يخص الوجوب بالذكر .

وأجاب المصنف : أن السؤال من حيث الوضع يدل على الإيجاب أيضاً لأن صيغة افعال عدائنا لأنها للإيجاب بوضعية لوجوب الفعل مع المنع من الترك . وقد استعملها السائل ، لكن لا يلزم من السؤال الوجوب . إن الوجوب حكم شرعي يستدعي إيجاب الشرع ، ولذا لا يلزم المسؤل القبول .

فإن قلت : إذا دل السؤال على الإيجاب لزم افتراقهما من وجه آخر ، إذ إيجاب الأمر يدل على الوجوب بخلاف إيجاب السؤال .

قلت : إيجاب الأمر أيضاً غير مستلزم للوجوب ، لجواز أن يوجد بدون الوجوب ، كما إذا أمر السيد عبده بما لا يقدر عليه حساً وشرعاً .

وقد أجاب الأسفرايني (١) أحد شراح هذا الكتاب عن السؤال بأن المعنى تكون الفارق بينهما الرتبة ، هو كون إيجاب الأمر يقتضى الوجوب بخلاف السؤال ، وهذا فيه نظر إذ هما مدلولان متغايران ، على أن هذه المباحث كلها إنما هي على تقدس ثبوت اعتبار الرتبة حتى يكون فارقها ، لكنها عند المصنف غير معتبرة أن العلو والاستحلال لا يعتبران كما تقدم ، فلهذا أجاب به المصنف على تسليم ثبوت الفرق نعم . الفرق بين السؤال والأمر عنده ، فرق ما بين العام والخاص ، فإن السؤال أمر صادر يتدلى والأمر أعم .

وأما قول بعض الشارحين ، قد يترتب الوجوب على السؤال كسؤال المضطر وقد لا يترتب ، وقد يترتب على الأمر ، وهو ما إذا كان صادراً من هو له ، وكان مقدوراً للكف ، وقد لا يترتب ، وفي تمثيله لترتب الوجوب على السؤال بحالة الاضطرار نظر ، لأن وجوب إطعام المضطر ليس لسؤاله بل لكونه مضطراً حتى لو لم يسأل ، وعرف أنه مضطر وجب إطعامه من غير سؤال .

## أدلة القائلين بأنها للقدر المشترك

قال : (بأن الصيغة لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الأصل ، فيكون حقيقة في القدر المشترك .

قلنا : يجب المصير إلى المجاز لما بيننا من الدليل )

احتج من ذهب إلى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والتدب . بأنها وردت للوجوب تارة ، وللتدب أخرى ، فوجب أن تكون حقيقة في القدر المشترك بينهما ، وهو رجحان الفعل عن الترك ، وإلا فإن كان حقيقة فيها لزم الاشتراك أو في أحدهما لزم المجاز فيهما على خلاف الأصل ، ويمكن أن يقرر هذا الدليل على وجه آخر يصير به دليلا لأن هاشم على أنه حقيقة في التدب ، وذلك بأن تريد على ما ذكرنا أن هذه الصيغة دالة على أصل الرجحان وجواز الترك ثابت بمقتضى البراءة الأصلية التي لم يوجد ما يزيلها في رجحان وجود العقل مع جواز الترك ثابت حيثئذ ، ولا لئني بالتدب إلا ذلك .

والجواب لنا قد بينا أن الأمر حقيقة في الوجوب كما سبق . فالمصير إلى كونه مجازا في التدب ، وغيره من الوارد واجب لثلا يلزم الاشتراك ، والمجاز أولى منه .

واعلم أن التقرير الأول: هو الأقرب إلى كلام صاحب السكتات ، والثاني: هو ما أورده الإمام وفيه نظر لأن كوننا لا نحكم عليه بالوجوب للبراءة الأصلية غير جعلنا إياه حقيقة في التدب ، وحكمتنا عليه بعد الوجوب لا يقتضى إنه حقيقة في التدب .

## أدلة القائلين بالتوقف

قال : ( بأن تعرف مفهومها لا يكون بالعقل ، ولا بالنقل : لأنه لم يتواتر ، والآحاد لا تفيد القطع قلنا : المسألة وسيلة إلى العمل فيمكن فيها الظن ، وأيضاً يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق ) .

احتج من ذهب إلى التوقف بأنه لو ثبت في إحداهما ثبت بدليل الامتناع إثبات اللغة بالتشبي ، وذلك الدليل إما عقلي أو نقلي ، والأول : لا يمكن إذ لا مجال للعقل في اللغة والثاني : إما متواتر ، وهو منتف ، وإلا لكان ضرورياً حاملاً لكل أحد من هذه الطوائف وكان النزاع يرتفع من بينهم ، وأما الآحاد وهي لا تفيد القطع إنما تفيد الظن وهو في المسائل العلية غير كان والمسألة عليية إذ هي من قواعد أصول الفقه ولم يجر الشارع العمل بالظن في أصول الفقه كما نقله عن العلماء قاطبة الإيباري شارح البرهان حكاه عنه القرافي ، وإنما ذلك للاهتمام بالقواعد ، وإذا اتفقت طرق المعرفة تعين أوقف وهذا الذي نقله الإيباري رأيته في كلام القاضي في مختصر التقريب والإرشاد في غير موضعين أجاب بوجوبين .

أحدهما : أن هذه المسألة وسيلة إلى العمل فيمكن فيها حصول الظن كما يمكن حصول الظن في مقاصدها عن العمليات وحاصل هذا الجواب منع كون المسألة عليية وقد اختلف الأصوليون في أن هذه ظنية يقينية .

الثاني : أن هذا الحصر ممنوع وسند المنع أنه يجوز أن يعرف بدليل مركب من العقلي والنقل كما سبق في الدليل الرابع أن تارك المأمور به عاص وكل يستحق السار ينتج العقل من هاتين التقليدين أن تارك المأمور به يستحق العقاب ولا معنى للوجوب إلا ذلك وكما سبق أيضاً في الدليل الثالث وهو تارك المأمور به مخالف وكل مخالف معذب فتارك المأمور به معذب ، وكما سبق في باب اللغات الجمع المحلى بالآلف واللام يدخله الاستثناء والاستثناء ما لولاه لدخل فيدل على أن الجمع المحلى للعموم فقول المصنف كما سبق يحتمل عوده إلى كل واحد من هذه الثلاث ، وقد أجيب عن هذا الدليل بجواب ثالث وهو التزام حصوله بالتواتر ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه إنما يلزم ذلك إن لو كان العقلي هنا ضرورياً لكنه

تلميح فيحتمل أن يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة في كلامهم وتواريخهم ولا يصل إلى الآخر لعدم أو قلة اشتغاله بذلك ، وأجاب بعضهم بأن ما ذكره المتوقف من الدليل لازم عليه ، وذلك لأن العتل لا يقتضى الوقف والنقل القطعي غير متحقق والثاني لا يفيد فما كان جوابه فهو جوابنا ، لكن في هذا نظر إذ المتوقف لم يحكم بشيء فلا دليل عليه ، واعلم أن المنع الثاني ذكره المصنف قدمه الإمام على الأول وهو أولي على قاعدة أهل النظر عما فعله المصنف فكان ينبغي أن يقول: لانسليم الحصر سابقاً على ما ذكره المصنف ، والجدل يوجب العلمون مثل ذلك بأن الثاني هنا مثلاً في تسليم الحصر ، فلا يحسن منعه بعد ذلك ، والله أعلم .

قال : ( الثالثة : الأمر بعد التحريم للوجوب وقيل : للإباحة لنا ، أن الأمر يفيد وروده بعد الحرمة ، لا يدفعه قيل : إذا حلتهم فاصطادوا قلنا : معارض بقوله : فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ) ،

هذه المسألة مفرعة على ثبوت أن صبغة افعال : تقتضى الوجوب ، فاختلف القائلون بذلك فيما إذا أوردت بعد الخطر ، هل هي باقية على دلالتها ، أو ورودها بعد الخطر قرينة للإباحة أم كيف الحال على أربعة مذاهب .

**الأول :** أنها على حانا في اقتضاء الوجوب ، وهو اختيار الإمام ، وأتباعه منهم المصنف ، وبه قالت المعتزلة : وصححه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ، والإمام أبو المنذر بن السمعاني في القواطع ، ونقله ابن السباغ في عدة العالم عن اختيار القاضي أبي الليث ، ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي ، لكن لم يقل بذلك مطلقاً ، وإنما لذي قاله ، كما حكاه عنه إمام الحرمين . في البرهان ، لو كتبت : من القائلين بالصبغة لقطعت بأن الصبغة المطلقة بعد الخطر مجراه على الوجوب ، وكذا قال : في مختصر التقریب الذي نختاره ، أن الأمر بعد سبق الخطر ، كالأمر من غير سبقه ، وإن فرضنا الكلام في العبارة فهي بعد الخطر كهي من غير خطر يسبق ، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف ، وهانحن عليه في صورة التنازع كما ارتضيناه في صورة الإطلاق من غير تقدم خطر انتهى .

**والثاني :** أنها تكون للإباحة ورجحه ابن الحاجب ، ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين وابن التلمساني في شرح المعالم عن نص الشافعي ،

وكذا نقله عن نصه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي كما نقله الأصهباني في شرح  
المحصول ، وقال القاضى فى مختصر التفریب أنه أظهر أجوبة الشافعى ، وحكاة الشيخ  
أبو حامد الإسفرائىنى فى باب البكابة من تحلیقته عن الشافعى وقال الشيخ  
أبو إسحاق الشافعى كلام بدل علیه ، وقال ابن السمعانى علیه دل ظاهر قول الشافعى  
فى أحكام القرآن .

**والثالث :** اختاره الغزالى : وهو إن كان الخطر الشائق عارضاً بعلة وعلق صيغة  
افعل بزواله مثل : فإذا حلتم فاصطادوا فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الدم  
فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله ، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الخطر بنذب  
أو إيجاب ، لكن هذا هو الأغلب ، كقوله عليه السلام : كنت نهيتكم عن لحوم  
الأضاحى فادخروا ، وأما إذا لم يكن الخطر عارضاً بعلة ولا صيغة افعل ، علق  
بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الإيجاب والنذب ، وتريد ههنا  
احتمال الإباحة ، وتكون هذه قرينة تروح هذا الاحتمال ، وإن لم تعينه ، وأما إذا لم  
ترد صيغة افعل ، ولكن قال : إذا حلتم فأنتم ما مورون بالاصطياد ، فهذا يحتمل  
الوجوب والنذب ، ولا يحتمل الإباحة ، قال : وقوله أمرتكم بكذا يضاهى قوله :  
افعل فى جميع المواضع إلا فى هذه الصورة وما يقال بها ، وهذا المذهب أخذه  
الغزالى مما حكاه إمام البرهان ، وفى التلخيص عن بعضهم أنه إن ورد الخطر مؤقتاً  
وكان متناه صيغة فى الاقتضاء فهى للإباحة ، قال : والقرض من مساق الكلام  
رد الخطر إلى غاية ، وهى كقوله : وإذا حلتم فاصطادوا ، ثم زاد الغزالى ما ذكره ،  
وقد قال فى التلخيص عن هذا المذهب أنه أسد مذهب لمولاه ،

**والرابع :** الوقف وهو مذهب إمام الحرمين : واختاره جماعة واستدل المصنف  
على ما اختاره ، بان الأمر يفيد الوجوب ، إذ التفریع على القول بذلك ووروده  
بعد الحرمة غير صالح ، لأن يكون معارضاً فإنه كما لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى  
الإباحة لا يمتنع الانتقال منه إلى الوجوب لمنافاة كل واحد منهما للتحريم ، فإذا جاز  
الانتقال إلى أحد المتنافيين جاز الانتقال إلى الآخر ، واحتج القائل بالإباحة بأنها  
وردت لذلك مثل قوله تعالى : ( وإذا حلتم فاصطادوا ) (١) وقوله تعالى :

(١) سورة المائدة آية (٢) .

( فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ) (١) وقوله تعالى ( فإذا تطهرن فأتوهن ) (٢) وفي الحديث « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، (٣) كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا (٤) ، وأجاب في الكتاب بأن هذه الأدلة معارضة بقوله تعالى ( فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ) (٥) فإنه يفيد الوجوب لأن الجهاد واجب ، وكذلك قوله تعالى ( ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله ) (٦) وحلق الرأس نسك ، وليس بمباح محض ، كذا ذكره الإمام وكذلك قوله عليه السلام « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي (٧) وإذا تعارضت من هذه الجهة بقى دليلنا على أصله ، ولمن يقول : بالإباحة أن يمنع استفادة الوجوب في هذه السور من الصيغة الواردة بعد الحظر ويقول : أن الوجوب مستفاد من خارج ، فإن قتال المشركين واجب ، وكذلك الصلاة بالنسبة إلى المرأة ، ثم لما منع منه حصل الإحجام عنه فكان ورود الأمر مفيداً أن نسب الأضاحم زائل ،

(١) سورة الجمعة آية ( )

(٢) سورة البقرة آية ( )

(٣) رواه الحاكم عن أنس ، وابن ماجه عن ابن مسعود (الفتح الكبير

- ( ٢٣٤ / ٢ )

(٤) رواه الترمذى من حديث بريدة بلفظ « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ليتسع ذرو الطول على من لا طول له ، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا ، .

(٥) سورة التوبة آية ( ٥ )

(٦) سورة البقرة آية (١٩٦)

(٧) حديث صحيح أخرجه البخارى ومسلم والنسائى وأبو داود من حديث عائشة قالت : « جاءت فاطمة بنت أبي حبيس إلى رسول الله - ﷺ - فقالت : يا رسول الله إني أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ فقال النبي - ﷺ - : إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة ، فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلى ، ( المغنى لابن قدامة ٢١٢/١ )



وأن هذا الأمر صار مباحا ومتى صار مباحا لزم أن يعود إلى ما كان عليه من الوجوب .

( فائدة ) قد عرفت الخلاف في الأمر الوارد بعد الخطر هل يدل على الوجوب أو الإباحة ويضاهيه مسائل منها الكتابة فهي مستحبة ، وإن كانت :  
واردة بعد خطر ، وعن صاحب التقريب حكاية قول ، أنها يجب بطلب العبد .

ومنها : النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها مستحب ، وفي وجه هو مباح مجرد ، والأمر به في قوله صلى الله عليه وسلم للخيرة بن شعبة لا أنظر إليها ، فإنه أخرى أن يؤدم بينكما (١) ، أى يجعل بينكما المودة ، وأرد بعد الخطر وهو تحريم النظر إلى الأجنبيات عند خوف الفتنة .

ومنها : إذا قال لعبده اتجر صار مأذونا ويجب عليه امتثال أمر سيده وهو أمر وارد بعد خطر ، وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده ، والله أعلم .

( تنبيه ) صرح الإمام هنا بأن حكم الأمر بعد الاستئذان حكمه بعد التحريم حتى يقع فيه الخلاف في إفادة الوجوب ، ومثال ذلك أن يستأذن على فعل شيء فيقول : أفعله وهذا حسن متجه ينفع في الاستدلال على وجوب التشهد بقوله صلى الله عليه وسلم إذ سأله كيف نصلي عليك قال : فولوا الحديث .

قال : ( واختلف القائلون : بالإباحة في النهى بعد الوجوب ) .

الذين قالوا : بأن الأمر الوارد بعد الخطر يفيد الوجوب جزموا القول :  
بأن النهى بعد الوجوب يفيد التحريم .

وأما الذين قالوا : هناك بأنه يفيد الإباحة فاختلفوا في النهى الوارد بعد الوجوب فمنهم : من طرد فيه الخلاف وحكم بالإباحة ، ومنهم : من قال : لا تأثير هنا

---

(١) رواه الترمذى وحسنه ، والحاكم وصححه . ( نيل الأوطار ٦/١٠ )

لوجوب المتقدم ، بل النهى يفيد التحريم ، وبه قال الأستاذ ، وقال لا ينتهض .  
الوجوب السابق قرينة في حمل النهى على رفع الوجوب ، وادعى الوفاق في ذلك ،  
وفي التلخيص مختصر التقريب والارشاد للتناضى دعوى الوفاق ، كما ذكر الأستاذ ،  
فإنه قال في أثناء الدجاج لو صح ما قلتموه لزم أن تقولوا : إذا فرط الإيجاب ،  
وسبق التحتم ، ثم تعقبته لفتلاً تقتضى تحريماً بما لو قدرت مطلقة أنها لا تحمل على  
التحريم ، وقد قلتم جميعاً أنها محمولة على التحريم انتهى ، ولكن الخلاف ثابت .  
مصرح به ، وقال إمام الحرمين : أما أنا فسأجب ذيل الوفاق عليه كما قدمته في  
صيغة الأمر بعد الخطر ، وقد فرق القائلون : بأن النهى بعد الوجوب للتحريم مع  
قوله : بأن الأمر بعد الخطر للإباحة بوجوه .

أحدها : أن النهى لرفع المعاصد المتعلقة بالنهى ، والأمر له حصول المصالح المتعلقة  
بالمأمور ، واعتناء الشارع بدمع المعاصد أشد من اعتناؤه بطلب المصالح .

والثاني : أن النهى عن الشيء موافق للأصل الذى هو عدم العمل ، ولا كذلك  
الأمر لاقتضائه العمل .

والثالث : أن المائل بالإباحة ، ثم إنما دعاه إليها ورود الصيغة كسيراً في  
أدبيات والاختبار بمعنى الإباحة ، كما سبق بخلاف النهى بعد الوجوب .

والرابع : أن دلالة النهى على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب ،  
لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام ، والله أعلم .

(فائدة) تقدم ما ذكره الإمام في الأمر عقيب الاستئذان ، وأما النهى .  
عقيب الاستئذان مثل قوله بِسْمِ اللَّهِ لسعد وقد قال له أوصى بما لك قال : لا ومثل .  
أيسلم بعضنا على بعض ، نعم أيسلم بعضنا بعضاً ، قال : نعم ، أيتحنى بعضاً لبعض ،  
قال لا ووقع في السنة كثير من ذلك ، فهذا الاستفهام الأصل فيه أنه استفهام عن  
الخير ، كأنه يقول : أيقع هذا أو لا وجوابه في الأصل خبر أيضاً يقول : يقع أو  
لا كقولك : يقوم زيد فيجيب نعم ، أو لا : ثم قد تأتي قرينة تدل على أن المراد  
بذلك الاستفهام عن الحكم الشرعى ، كما في هذين الحديثين وأشباههما ، فإن القرينة

تدل على أن المراد الاستفهام على الحكم الشرعي ، أما الوجوب أو الجواز أو الاستحباب ، وقد يكون استرشاداً أيضاً فيكون الجواب بلا أو نعم وأرد على ما فهم من السؤال ، والظاهر في الحديث .

**الثاني :** أن المراد الاستفهام عن الجواز ، ولذلك كان الإحناء حراماً وقوله نعم : في السلام والمصافحة فيه جواز ذلك خاصة واستحبابه من دليل آخر ولا تقدره أمراً بل خبراً ، وكذا في حديث سعد الظاهر فيه أنه استفهام عن الجواز ، ولذلك في الثلث ، قال : الثلث والثالث كثير ، فإن نعم مقدرة فيه ، ولا تقدره أمراً لأنه ليس مستحباً ، لقوله : أنه كثير وليس با ضرورة إلى تقديره أمراً وصرفه عن ظاهره ، فهذا هو القاعدة في ذلك قررهما والذي رحمه ، وينبئ عليها مباحت في مواضع كثيرة فاعلمها .

قال : ( الرابعة : الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه وقيل : للتكرار وقيل : للمرة وقيل : بالتوقف للاشتراك أو للاجتهل بالحقيقة .

**الأمر :** إما أن يرد متيداً وهو نوحان :

**احدهما :** أن يرد مقيداً بالمرّة ، أو بالتكرار فيحمل عليه ، طما .

**والثاني :** أن يرد مقيداً بصفة أو شرط وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله ، وأما إن يرد مطلقاً عارياً عن النيود ، وهو مسألة الكتاب وفيه مذاهب .

**احدهما :** أنه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرّة . وإنما يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والتكررة ، نعم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرّة ففسارت المرّة من ضروريات الإتيان بالمأمور به ، لأن الأمر يدل عليها بذاته واختاره الإمام وأتباعه ، منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب ، ونص على اختيار القول به القاضي في التلخيص لإمام الحرمين .

وقد عبر المصنف عن المرّة بقوله ولا يدفعه ، فإنه إذا لم يدفع التكرار لا يكون للمرّة ، فإنه لو كان للمرّة دفع التكرار إذ هما متقاربان ،

**والثاني :** أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر ، ونقل الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن شيخه أبي حاتم القزويني ، وعن القاضي أبي بكر وهو مذهب الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ، وذكر الأصفهاني أن العالمى نقله عن أكثر أصحاب الشافعى ، لكن شرط هذا القول الإمكان دون أزمئة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الإنسان كما صرح به أكثر الأصوليين ، منهم الشيخ أبو إسحاق وإمام الحرمين ، وابن الصباغ في عدة العالم والآمدى وغيرهم .

قال صفي الدين الهندى : ثم لا يخفى عليك أنه ليس المراد من التكرار هنا معناه الحقيقى ، وهو إعادة الفعل الأول ، فإن ذلك غير ممكن من المكلف ، وإنما المراد مثله ، ولك أن تقول ما تريد بقولك ليس المراد إعادة ذلك للفعل الأول ، أتريد الماهية مع قيد النشحيص فى الأول ، أم الماهية وحدها ، الأول : مسلم ، والثانى : ممنوع لأن الماهية الموجودة فى الأول موجودة فى الثانى بعينها .

**والثالث :** أنه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار ، وإنما يحمل عليه بدليل ، ونقله الشيخ أبو إسحاق عن أكثر أصحابنا وأبي حنيفة ، وأكثر الفقهاء ، وعن اختيار شيخه القاضى أبى الطيب ، والشيخ أبى حامد . ونقل بعض الشارحين تبعاً للأصفهاني فى شرح المحصول عن الآمدى أنه قال : وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية ، ثم خطأ هذا للشارح الآمدى بأن إمام الحرمين إنما يرى الوقف ولا يقضى فى الزيادة بنفى ولا إثبات .

واعلم أن الآمدى لم ينقل فى الأحكام عن إمام الحرمين إلا الوقف ، كما هو الواقع وهذه عبارة الآمدى ، ومنهم من نفى احتمال التكرار ، وهو اختيار أبى الحسين البصرى وكثير من الأصوليين ، ومنهم من توقف فى الزيادة ولم يقضى فيها نفي ولا إثبات ، وإليه ميل إمام الحرمين والوقفية انتهى . والظاهر أن نسخة الأصفهاني ، وكذلك هذا للشارح من الأحكام سقيمة سقط منها من قوله : ومنهم إلى قوله وإليه ، وهذه النسخة التى عندى صحيحة مقروءة على الآمدى وعليها خطه .

واعلم أن صني الدين الهندي نقل عن أبي الحسين وكثير من الأصوليين المذهب المختار ، وهو خلاف ما نقله عنه الآمدى كما رأيت ، والذي رأيت في المعتمد يقتضى موافقة ما نقله الهندي ، أو يصرح بل لم يحك هذا القول الذي نقله عن الآمدى بالأصالة .

**والرابع :** التوقف ، قالوا : وهو محتمل لشئيين .

**أحدهما :** أن يكون مشتركاً بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على قرينة ، وهذا قد صرح بحكايته صاحب الكتاب في كتاب المرصاد الذي وضعه على مختصر ابن الحاجب .

**والثاني :** أنه لأحدهما ولا نعرفه فيتوقف لجهلنا بالواقع ، ولقائل أن يقول: وضعه للمرة والتكرار كل منهما على حدته وضع للنقيضين ، لأن التكرار وحده مع المرة وحدهما لا يجتمعان ، إذ لا يجتمع الوحدة بقيد الوحدة مع الكثرة ، ولا يرتفعان إذا هو مأمور بشيء لا يخرج ذلك الشيء عن أحدهما ، ثم إن الوضع للنقيضين على رأى الإمام ، ومن نحاه نحوه تمتع ، فكيف يتجه من يعتقد اعتقاده أن يجعل التوقف محتملاً ، وفي المسألة مذهب خامس حكاه صني الدين الهندي عن عيسى بن أبان أنه إن كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع اللدة فيلزمه في جميعها وإلا فيلزمه الأقل .

قال : ( لنا تقييده بالمرة والمرة من غير تكرير ولا نقض ، وأنه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك ، وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والحجاز ، وأيضاً لو كان للتكرار لعم الأوقات ، فيكون تكليفاً بما لا يطاق ، وينسخه كل تكليف بعده لا يجامعه ) .

استدل على المختار بأوجه:

**أحدهما :** أنه لو كان الأمر المطلق دالاً على المرة لكان تقييدها تكراراً وبالمرات نقضاً ، ولو كان دالاً على التكرار لكان تقييدها بالمرات تكراراً بالمرة تحقفاً والملازمة بينة واللازم باطل الصحة ، قولنا : أفضل ذلك مرات ، وليس ( ٤ - الإيهام - ج ٢ )

فيه تكرار ولا نقض ، ولا يخفى عليك أن هذا الوجه ليس حجة إلا على من يدعى أنه نص بالمرة الواحدة ، ولا يحتتمل التكرار ومن يدعى العكس ، أما من يدعى التوقف والظهور في أحدهما فلا يصلح حجة عليه .

**الثاني :** أنه ورد للتكرار شرعاً مثل قوله تعالى : ( أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ) ( كتب عليكم الصيام ) وعرفنا مثل قول الغائل لغيره : احفظ دابتي . وأحسن إلى الناس وورد للمرة شرعاً كآية الحج والعمرة ، وعرفنا مثل : ادخل الدار ، وقول السيد لعبدته اشتر اللحم ، فحينئذ إما أن يكون حقيقة فهما فيلزم الاشتراك أو في أحدهما فيلزم المجاز ، والمجاز والاشتراك على خلاف الأصل . فيكون للقدر المشترك بينهما ، وهو طلب الإتيان بالمأمور . وذلك أعم من أن يكون في المرة الواحدة أو المرات ، وحينئذ لا يدل على أحدهما بخصوصه ، إلا بقرينة .

وهذا الدليل قد استعملوه في مواضع عديدة ، وبعض المتأخرين من الأصوليين ، كالتقشرواني وغيره قد ضعفوه فقالوا : إذا كان موضوعاً للقدر المشترك الذي هو مطلق الطلب ، ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في غير ما وضع له ، لأن الأعم مغاير للأخص لكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز مجازاً ، وأيضاً فإن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية على رأى الإمام ، وأتباعه ، فإذا استعمل فيما تشخص منهما في الخارج يكون مجازاً لأنه غير ما وضع له فتقرر أن استعمال الأمر في المقيّد بالتكرار ، وبالمرة مجاز لما قلناه : وهذا بحث صحيح مطرد في كل أعم استعمل في أخص ، وبعضهم يفصل فيه فيقول : إن استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم فهو حقيقة ، وإن استعمل فيه اعتبار خصوصه فهو مجاز ، وهذا التفصيل لا حاجة إليه لأنه إذا استعمل فيه باعتبار ما فيه من القدر الأعم لا يخرج عن كونه استعمل العام في الخاص ، وقوله : باعتبار سبب في الاستعمال فهو كاستعمال الأسد الشجاع ، باعتبار الشجاعة ، وإن أراد بقوله : باعتبار أنه لم يستعمل إلا في الأعم فذلك إحالة لفرض المسألة ، لأن فرض المسألة أنه استعمل في الأخص .

**الثالث :** وهو دليل على ضعف القول بالتكرار ، لأنه لو كان مقتضياً للتكرار

نعم جميع الاوقات ، حتى يجب فعل المأمور به فيها ، وذلك لعدم أولوية وقت دون وقت ، لكنه لا يعم جميع الاوقات لوجهين .

**احدهما :** أنه لو عمها للزم وقوع التكليف بما لا يطاق .

**والثاني :** أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن مجامعته له في الوجود وذلك لأن الامر الأول : قد استوعب جميع الاوقات بفعل المأمور به والثاني : يقتضى الإتيان بالمأمور به والإتيان بالمأمور به أولاً ، لا يمكن مع الإتيان به ثانياً : فيرتفع وجوبه لعدم إمكان فعله فيلزم النسخ وهو يأكل قطعاً لأن الامر ببعض الصلوات ليس نسخاً لغيرها والامر بالحج ليس نسخاً للصلاة ثبت ما قلناه من أنه لا يعم كل الاوقات ، وحينئذ لا يكون مقتضياً وإنما قيد المصنف بقوله : لا يجامعه ليحترز عما يجتمع معه كالصوم مع الصلاة وفي هذين الوجهين نظر .

**اما الاول :** فلأن القائل بالتكرار يشترط الإمكان كما تقدم .

**واما الثاني :** فلأن النسخ إنما يلزم إذا كان الامر الثاني : مطلقاً غير مخصص ببعض الاوقات شرعاً أو عقلاً ، ومثل هذا غير واقع في الشرع ، ولو وقع لا لزم الحصر وقوع النسخ ، وأما إذا كان الامر الثاني مخصوصاً ببعض الاوقات ، فلا يلزم منه نسخ الاول بل تخصيصه ، ولا امتناع في ذلك على أنه غير واقع على الوجه المفروض .

قال : ( تمسك الصديق رضى الله عنه على التكرار بقوله : ( وآتوا الزكاة ) ولم ينكر عليه . قلنا : لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره قبل النهى يقتضى التكرار ، فكذا الامر قلنا : الانتهاء أبداً ممكن دون الامتثال قيل : لو لم يتكرر لم يرد النسخ . قلنا : وروده قرينة التكرار ) .

احتج من ذهب إلى أن الامر يفيد التكرار بثلاثة أوجه .

**احدها :** أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه ، تمسك على أهل الردة من وجوب تكرار الزكاة بقوله تعالى : ( وآتوا الزكاة ) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة ،

فدل على انعقاد الإجماع على أن الأمر للتكرار ، والجواب بعد تسليم أن الإجماع السكوتي لإجماع ، أنه لعل النبي ﷺ ، بين للصحابية رضی الله عنهم ، أن قوله : ( وآتوا الزكاة ) يفيد التكرار فتمسك الصديق رضوان الله عليه بها مستنداً إلى ما بينه عليه السلام . وهذا وإن كان خلاف الأصل إذ الأصل : أنه لم يبين لكن يجب المصير إليه جمعا بين الأدلة ، وقد يجاب بأن أمر الصلاة والزكاة والصوم معلوم التكرار بالضرورة من دين محمد عليه السلام أو بأن هنا مع صيغة الأمر غيرها ، وهو أن القاعدة تكرر الحكم بتكرار سببه ، وسبب وجوب الزكاة نعمة الملك فلها تكررت تكرر وجوب الزكاة ، وهذا مقتضى التكرار غير الأمر .

**وثالثها :** أن النهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه ، والجامع كون كل منهما للطلب ، والجواب أنه يمكن الانتهاء عن الشيء دائماً لأن فيه بقاء على العدم ، وأما امتثاله أبداً أعني استعماله دائماً فغير ممكن ، وهذا الجواب من المصنف ربما يفهم اختياره أن النهى يقتضى التكرار بلا خلاف ، وقد صرح بعد ذلك بأن النهى كالأمر في التكرار وعدمه ثم لك أن تقول : في هذا الجواب نظر ، لأن من قال : الأمر يقتضى التكرار اشترط الإمكان ، كما سبق فامثال الأمر أبداً حينئذ كالاتهاء أبداً من حيث الإمكان ، فالصواب في الجواب أن يقال : هذا إثبات اللغة بالقياس ، وليس بصحيح سلنا صحته لكن لا نسلم أن النهى يقتضى التكرار ، بل هو على وزن الأمر سلنا أنه يقتضى التكرار لكن مقتضى الأمر اتحاد الأمور به ، وذلك يصدق مرة واحدة بخلاف النهى ، فإنه لما كان مقتضاه الكف عن المنهى عنه لم يتحقق ذلك ، إلا بالامتناع المستمر .

**وثالثها :** أنه لو لم يدل على التكرار ودل على المرة لم يرد النسخ ، لأن وروده إما بعد فعلها ، وذلك محال إذ لا تكليف ، وإما قبله وهو يدل على البداء ، أى ظهور للمصلحة بعد خفائها ، وذلك محال على الله سبحانه وتعالى : وورود النسخ جازم فدل على أنه للتكرار والجواب أن النسخ لا يجوز وروده عليه ، فإن ورد صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار وحمل الأمر على التكرار لقرينة جازم .

قال : ( قيل : حسن الاستفسار دليل الاشتراك .



قلنا : فقد يستفسر عن افراد المتواطىء ) .

إحتج من قال باشتراك الأمر بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفهام فيه فيقال : أردت بأمرك فعل مرة واحدة أو أكثر ، وحسن الاستفهام دليل الاشتراك ، والجواب أن مدحنا للتواطؤ ويجوز الاستفسار عن أفراد المتواطىء كما إذا قلت : اضرب إنساناً فإنه يحسن أن يقال ، عمراً أم زيداً وأعتق رقبة ، فإنه يجوز أن يقال : مؤمنة أم كافرة وقد تم شرح ما في الكتاب ، وليس فيه تعرض لشيء من شبه القائلين بالمرة ، ومنها : أن من قال لغيره : ادخل الدار فدخل مرة عد بمثلاً ، ومنها لو قال لوكيله : طلق زوجتي لم يملك أكثر من واحدة ، ومنها لو قيل : صار زيد صدق بمرة فليكن مثله في الأمر .

والجواب عن الأول : أن ذلك إنما يدل على أن الأمر غير ظاهر في التكرار لا على امتناع احتماله ، ولهذا لو قيل : ادخل مراراً أصح ، ولو عدم الاحتمال لم يصح هذا التفسير وهو الجواب عن طلق زوجتي ، وذلك لعدم ظهور الأمر فيما عدا الواحدة ، لا لعدم الاحتمال لغة . الجواب عن الثالث : أنه قياس في اللغة فلا يقبل .

( فائدة ) استحباب إجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الأول ، حتى لو سمع ثانياً فلا يستحب إجابته يظهر تخريج المسألة على أن الأمر هل يقتضى التكرار .

وقد حكى النووي في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسألة وحكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام أنه قال يجب كل واحد لتعدد السبب .

قال : ( الخامسة : للمعلق بشرط أو صفة مثل : وإن كنتم جنباً فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ، لا يقتضى التكرار لفظاً ويقتضيه قياساً .

أما الأول . فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه ، ولأنه لو قال : إن دخلت الدار فأنت طالق لم يتكرر .

وأما الثاني : فلأن الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكرارها ، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعاليه .

الأمير المعلق بشرط أو مفعلة هل يقتضى تكرار الأمور به بتكرارهما من قال : الأمر المطلق يقتضى التكرار فهو هنا أولى ، ومن قال : لا يقتضيه اختلفوا هنا ، ولا بد من تحرير محل النزاع قبل الكلام فيها ، فنقول :

قال الآمدي ومن تبعه : ما علق المأمور به من الشرط أو الصفة إما أن يكون ثبت كونه علة لوجوب الفعل مثل الزانية والزاني فاجلدا ، وقولنا : إن كان هذا للمانع محرماً فهو حرام ، فإن الحكم يتكرر بتكرره اتفاقاً ، وإن لم يثبت كونه علة بل توقف الحكم عليه من غير تأثير له كالإحصان الذي يتوقف عليه الرجم ، فهو محل الخلاف ، انتهى ، وهو مقتضى كلام ابن برهان في الوجيز ، ووافق عليه صفى الدين الهندي مع تمسكه للصفة بالسارق والسارقة .

واعلم أنه منافي لكلام الإمام والمصنف . إن مقتضى كلامهما أن الخلاف جارٍ مطلقاً ألا تراهما وقد مثلا للصفة بقوله : والسارق والسارقة مع ثبوت كون السرفة علة القطع ، وكذلك قولهما في الدليل الآتي ، إن شاء الله تعالى .

الترتيب يفيد العلية فيتكرر بتكررها فعندهما أن المانع هنا مانع لإفادة ترتيب الحكم على الوصف العلية ، وينتجه أن يقال : في الجمع بين الطريقتين أن الآمدي ، ومن سلك طريقه فرضوا الكلام مع من يعترف بأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد العلية ، والإمام تكلم في أصل المسألة مع المخالفين في الموضوعين ، وأما ما في شرح هذا الكتاب للاسفرائيني من تخصيص محل الخلاف بما إذا كان لكل من الشرط والصفة صلاحية للعلية فغير سديد . إذا عرفت هذا ففي المسألة مذاهب :

أحدها : أنه لا يقتضى التكرار وهو الصحيح عند الشيخ أبي إسحاق الشيرازي واختاره الآمدي وابن الحاجب .

**والثاني :** أنه يقتضيه ، ولم يرد الآمدى على حكاية هذين للذهبين لأن الثالث مخالف لما فرره من تخصيص محل النزاع بما ذكر .

**والثالث :** مذهب اقتضاء كلام القاضى فى التلخيص مختصر التقريب والإرشاد ، وهو أن المعلق بشرط لا يقتضى التكرار دون المعلق بصفة .

قال إمام الحرمين فى هذا الكتاب : وهو الذى يضح وأرضاه القاضى .

فإن قلت : هذا مذهب لا يعرف فى كتب المتأخرين فما ذلك من كتاب التلخيص على وجوده .

قلت : دل على ذلك أن القاضى لما ذكر أن المعلق بشرط لا يقتضى التكرار ، وحكى خلاف الحصوص فيه قال : وما ذكره فى هذه المسألة أن قالوا : الحكم يتعلق بالعلة والشرط ، ثم إذا علق بالعلة تكرر بتكررها ، فكذلك إذا علق بالشرط ، وهذا الذى ذكره اجترأ منهم بدعوى مجردة فإننا نقول لهم : خلافتنا . يؤول إلى صيغة غريبة ، وقضية مفهومة ، وقد أوضحنا منع إثبات اللغة بالمفاديس ومعظم كلامهم يردد على القياس فلم قائم أن الصيغة المبنية على التعليل يضاهيها الصيغة المبنية على الشرط فاكف بذلك وسنفرق بين العلة والشرط فى أبواب القياس ، انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرناه ، وإلا ما كان يلتزم المخالفة فى العلة كما فعل النزالي ، فإنه فرض المسألة فى الشرط واختار عدم التكرار ثم أورد من جهة الخصم أن الحكم يتكرر بتكرر العلة والشرط مثلها ، فإن علل الشرع أمارات وأجاب بأن العلة إذا كانت شرعية فلا تسلم تكرر الحكم بمجرد إضافة الحكم إليها . ما لم تعترف به قرينة التعبد بالقياس .

وهذا المذهب الذى أرضاه القاضى هو المختار لما سنذكره إن شاء الله تعالى .

**المذهب الرابع :** واختاره الإمام وبه جزم المصنف أنه لا يقتضيه من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس فهنا مقامان :

**الأول :** أنه لا يفيد لمظاً واستدل عليه بوجهين :

احدهما : أن ثبوت الحكم مع الصفة ، والشرط يحتمل التكرار ، ويحتمل عدمه ، فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء ، وذلك أعم من تعليقه عليه في كل الصور أو في صورة واحدة ، والدليل عليه صحة تقسيم ذلك المفهوم إلى هذين القسمين ، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، والمشارك بين الشئيين لا إشعار له بواحد منهما فإذا تعلق الشيء على شيء لا يدل على تكرار التعليق واعتراض القرائق على هذا بأن الخصم قد لا يسلم صحة التقسيم ، فدعواها مصادرة على المطلوب .

والثاني : أنه لو قال : لامرأته : إن دخلت المدار فأنت طالق ، لم يتكرر الدخول ولو دل عليه لفظاً لتكرر ، كما لو قال لها ، كلما دخلت ، ثم إذا لم يدل عليه في الإنشاء فلا يدل عليه في الأمر لأنه إنشاء معلق مثله وأقرب من هذا المثال أن يمثل بقول الرجل لوكيله ، وكلتك في طلاق زوجتي ولا تطلقها إلا إذا دخلت الدار .

المقام الثاني : أنه يفيد من جهة القياس ، والدليل عليه أن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد عليه ذلك الشرط ، وتلك الصفة لذلك الحكم كما ستعرفه إن شاء الله تعالى في كتاب القياس ، فيلزم أنه يتكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر المعلوم بتكرار علته هكذا قرره هذا المقام شرح الكتاب ، ولم أرا من صرح في كتاب القياس بمساواة ترتيب الحكم على الشرط لترتيب الحكم على الوصف ، وإنما المذكور هناك ترتيب الحكم على الوصف فقط ، فإن كان ترتيب الحكم على الشرط مثله ، فهذا الدليل منقذ إلا أنا نمنع ذلك ، ولهذا كان المختار عندنا ما نقلناه عن القاضى من التفرقة بين المعلق بشرط فلا يدل على التكرار ، والمعلق بوصف فيدل بطريق القياس .

فإن قلت : علل الشرع علامات ، والشروط علامات فما وجه التفرقة .

قلت : لا نسلم أن الشروط علامات بالإعتبار الذى به العلل علامات ، فإن المعنى من كون العلامة جعل الشارع إياها علامة وجود الحكم ، وإن كان الحكم صادراً من الشارع ، ومعلوم أن الشرط ليس علامة بهذا الاعتبار ، فإن وجوده .

لا يدل على وجود المشروط أصلاً ، وإنما الشرط علامة باعتبار الاتقاء فلا يلزم من كونهما علامتين باعتبارين مختلفين اتحاد الحكم سلينا كونهما علامتين باعتبار واحد ، لكن باعتبار الذى فى الشرط لا باعتبار الذى فى العلة ، والعلة تميز عنه حيثئذ باعتبار الذى فيها ، فلا يلزم من اشتراكهما فى وجهة واحدة من جهة العلامة اشتراكهما فى اقتضاء الحكم ، وتكرره عند تكررها لجواز أن يكون ذلك من لوازم ما به الامتياز ، قوله : وإنما لم يتكرر جواب عن سؤال مقدر تقديره ، لو صح ما ذكرتم للزم تكرير وقوع الطلاق المعلق على دخول الدار بتكرير الدخول ، وليس كذلك والملازمة بينة ، أجب : قولكم ، رب الطلاق على الدخول قلنا : مسلم يكون علة ، قلنا : مسلم قولكم فيتكرر ، قلنا وإنما يتكرر التعليل المعتبر وهو تعليل الشارع ، لا تعليل آحاد الناس ، وإنما لم يتكرر الوقوع لعدم اعتبار تعليله ، حتى لو صرح بالتعليل بأن قال : طلقتك لأجل دخولك الدار وكانت له امرأة أخرى لا تطلق ، وإن وجدت منها هذه الصفة .

قال : (السادة الأمر لا يفيد الفور خلافاً للحنفية ، ولا التراخي خلافاً لقوم وقيل : مشترك لنا ما تقدم) .

الأمر المطلق هل يفيد الفور بمعنى أنه تجب المبادرة عقيب الإتيان بالمأمور به ، أما القائل : بأنه يفيد التكرار فلا يحتاج إلى قوله : أنه يفيد الفور ، لأنه من ضرورياته ، وإنما الكلام الآن بين القائلين ، بأنه لا يفيد التكرار ، وقد اختلف المسلمون لتلك على مذاهب :

أحد : أنه لا يفيد الفور ولا يدفعه ، وهو قول معظم الشافعية ولسب إلى الشافعية نفسه ، قال إمام الحرمين : وهو اللاتق بتصريحاته فى الفقه ، وإن لم يصرح به فى مجموعاته فى الأصول ، وعليه أبو على وابنه ، وأبو الحسين واختاره الغزالي والإمام وأتباعه ، منهم المصنف والآملى وابن الحاجب ، وهو المنقول عن القاضى ، قال إمام الحرمين فى البرهان : وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمساكه بالوقف وتجيئله من لا يراه ، وهذا الذى قال : إنه بديع من مذهب القاضى ، قال فى التلخيص : أنه الأصح ، وقال : قطع القاضى رحمه الله بإبطال المصير إلى الوقف فى هذا الباب ، وهو الأصح إذ المصير إلى الوقف فى هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض ،

المذهب الثاني : أنه يفيد الفور وبه قالت الحنفية : وقد عزي كما ذكر في البرهان إلى أبي حنيفة نفسه ، وقال ابن برهان في الوجيز ، لم ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة في نقل المسألة ، وإنما فروعها تدل على ما نقل عنهما قال : وهذا خطأ في نقل المذاهب إذ الفروع تبنى على الأصول لا العكس .

قلت : وفي هذا الكلام نظر ، فإن المطلع على مذهب إمام إذا استقرأ من كلامه في فروع شيء المصير إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من أصول جزم الاعتقاد . بأن ذلك الأصل مختاره ، ونسبه إليه وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم يقولون : مذهب الشافعي كذا ، وإنما استنبطوا ذلك من قواعده من غير اطلاع على نصه .

ومهم : من ينسب إليه القول المخرج مع كونه نص على خلافه ، وقد اختار هذا المذهب من أصحابنا القاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر الصيرفي ، وهو مذهب داود ومعظم الحنابلة .

والمذهب الثالث : أنه يفيد التراخي كذا أطلقه جماعة منهم المصنف ، وقال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع ، وإمام الحرمين في التلخيص والبرهان ، إن هذا الإطلاق مدخول إذ مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو أرضى الامتثال على البدار لم يعتبر به ، وليس هذا معتقد أحد . هذا كلامهما ، ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال : إن من الواقعية في هذه المسألة من قال : لا يجوز فعله على الفور ، لكن قال : إن القائل بهذا خالف الإجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع ، ونقل ابن السمعاني في القواطع القول : بأنه على التراخي عن ابن أبي هريرة وأبي بكر التقيال وابن خيران وأبي علي الطبري صاحب الإفصاح ، وصححه ثم قال . إن معنى قولنا : إنه على التراخي أنه ليس على التعميل قال : والجملة أن قوله : افعل ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل لحسب من غير تعرض الوقت .

قلت : وعلى هذا التفسير فهذا المذهب هو المذهب الأول بعينه .  
والمذهب الرابع : الوقف إما لعدم العلم بمدلوله ، أو لأنه مشترك بينهما ،

وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله : وقيل مشترك وكان الأحسن أن يقول : وقيل بالوقف ليشمل هذين الاحتمالين على أن صنى الدين الهندي نقل أن منهم من توقف فيه توقف الاشتراك ، ثم افترقت الواقفية ، فن قائل إذا أتى بالمأمور به في أول الوقت كان مبتلا قطعاً ، وإن أخر عن الوقت الأول لا يقطع بخروجه عن المهدة واختاره إمام الحرمين في البرهان ، ومن قائل لأنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه مبتلا وخروجه عن المهدة لجواز إرادة التراخي نقله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما .

قوله لنا : أى الدليل على أن الأمر لا يقتضى الفور ما تقدم في الكلام على أنه لا يقتضى التكرار وأشار إلى دليلين .

أحدهما : صحة تقييده بالفور والتراخي من غير تكرير ولا تقض ، كصحة تقييده بالمرة والمرات من غيرهما .

والثاني : وروده مع الفور وعدمه ، فيجعل حقيقة في القدر المشترك ، وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز كما ورد بالتكرار والمرة وعدمهما وجعل حقيقة في القدر المشترك ، وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين مبسوطاً ، وتقدم دليل ثالث ، لا يأتي هنا .

قال : ( قيل : إنه تعالى ، ذم إبليس على الترك ، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم .

قلنا : لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل : سارعوا يوجب الفورية . قلنا : فنه لا من الأمر ، قيل : لو جاز التأخير ، فأما مع بدل فيسقط أولاً معه . فلا يكون واجباً ، وأيضاً إما أن يكون للتأخير أمد ، وهو إذا ظن فواته ، وهو غير شامل ، لأن كثيراً من الشباب يموتون فجأة أولاً فلا يكون واجباً . قلنا : منقوض بما إذا صرح به ، قيل النهى يفيد الفور فكذا الأمر . قلنا : يفيد التكرار .

احتج القائلون بالفور بأوجه :  
أحدها : قوله تعالى لإبليس ( ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ) (١) عابه على

(١) سورة الأعراف آية (١٢) .

كونه لم يأت في الحال بالمأمور به وهو يدل على أنه واجب الإتيان بالفعل حين أمر به ، إذ لو لم يجب لكان لإبليس أن يقول : ما أوجبت عليّ في الحال فكيفه . استحق الذم بتركه في الحال . أوجب تبعاً للإمام ، بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه على الفور .

قال الهندي: وهو ضعيف ، لأن ظاهره يدل على ترتب الذم بمجرد ترك المأمور به فتخصيصه بأمر آخر غير خلاف للظاهر .

قال : وهذا وإن كان لازماً على كل من يجب هذا الجواب إلا أن اللام فيه على الإمام أشد لأنه أجاب عن هذا الجواب لما اعترض به على استدلاله بهذا النص ، على أن الأمر للوجوب ، والمصنف تبعه في الموضوعين ، قال الهندي ثم .

والاوى أن يقال في جوابه أن هذا الأمر كان مقروناً بما يدل على أنه للفور بدليل قوله تعالى ( فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ) (١) فإنه جعل الأمر بالسجود جزاء لشرط التسوية والنفخ والجزاء يحصل عقيب الشرط ، وإنما أفاد الأمر هنا الفور هذه القرينة ، وهذا الجواب إن صح فلك أن تقول : هذه القرينة هي التي أوجبت للإمام أن يقول هنا لعل قرينة أوجبت ، وأما في مسألة الأمر هل يقتضى الوجوب فلا قرينة فكان ما ادعاه الإمام من القرينة موجوداً دون ما ادعاه الخصم ، ثم والحاصل أن كلا منهما ادعى قرينة والأصل عدمها وتأيدت دعوى الإمام والمصنف بهذه الآية فصح ما قالاه ، وفي صحة الجواب نظر من جهة أنه قد يمنع أن الجزاء يحصل عقيب الشرط ، وليس هنا ما يتنخيل دلالة عليه إلا الفاء في قوله « فقعوا » وهي لا تدل عليه إلا إن كانت للتعقيب وقد نص النحاة على أنها إذا وقعت جواباً للشرط لا تقتضى تعقيداً .

وقال بعضهم : إن في الآية قرينة أخرى ، وهي فعل الأمر في قوله : « فقعوا » إذ هو العامل في « إذا » لأنها ظرف ، والعامل فيها جوابها ، فصار التقدير فقعوا له . ساجدين وقت تسويتى إياه ، وهذا صحيح على رأى الجمهور القائلين بأن العامل في إذا جوابهما ، ولكن قال بعض البصريين : إن العامل فيها ما يليها حكاة شيخنا



أبو حيان في البحر المحيط عند قوله : وإذا قيل لهم لا تفسدوا وهو متجه في هذه الآية لأن ما بعد الفاء لا يجوز أن يعمل فيما قبلها فكيف يتجه في مثل ، ففعلوا له . ساجدين أن يقال العامل في إذا جوابها ، بل هذا وأمثاله تصلح اعتراضاً على الجمهور القائلين بهذه المقالة .

الوجه الثاني قوله : ( وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ) (١) فإنه يوجب أن الأمر للفور لأنه أمر بالمسارعة وهي التحجيل بالمأمور به والأمر للوجوب والمسارعة واجبة ، ولا معنى لأن الأمر يقتضى الفور إلا ذلك ، وحمل المغفرة على حقيقتها في الآية متمتع ، لأن المغفرة من فعل الله تعالى ، والعبد لا يسارع إلى فعله بحمول على المجاز وهو المأمور به ، وفي معنى هذه الآية قوله : فاستبقوا الخيرات وأجاب بأن الفورية لم تستفد من الأمر بل من قوله : سارعوا . يعنى من جوهر اللفظ ، لأن لفظ المسارعة دال عليه كيف ما تصرف بل لمباحث أن يقلب هذا الدليل ، ويستدل به على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره ، ولقائل أن يقول : لا نسلم تفسير المصارعة بما ذكرتم ، بل المسارعة عبارة عن التحجيل بالفعل المطلوب ، كما تقول : سارعت إلى إنقاذ الغريق ، وإن كانت المبادرة إلى ذلك واجبة وذلك أعم من أن يجوز مع ذلك فعله في وقت آخر أم لا ثم قولكم الفورية لم تستفد من الأمر بل من مادة سارعوا فيه تسليم لوجوب فعل المأمورات الشرعية على الفور بما دل على ذلك من قوله : سارعوا لحاصل ما أجيتم به أنكم سلمتم ثبوت الفور في المأمورات ، ولكن قلتم : إن ذلك ليس من مدلول الأمر بل من دليل منفصل ، وهذا يحصل به معظم مقصود الخصم أن الفرض الأعظم ، إنما هو البحث عن الأوامر الشرعية .

وقد يقال : دلالة على وجوب المسارعة إلى أسباب المغفرة بطريق الاقتضاء فلا يلزم منه وجوب المسارعة إلى جميع أسباب المغفرة بناء على مقتضى وهو ما أضر ضرورة صدق المتكلم لاعموم له ، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب

---

(١) سورة آل عمران آية (١٢٢) .

تعجيله ، ولا يعم كل مأمور .

**الثالث :** لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً ، وجوازه إما مع بدل .  
أو لا معه والضمان باطلان :

**أما الأول :** فلأن البديل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه ، فإذا أتى بهذا البديل وجب أن يسقط عنه هذا التكليف ، وليس كذلك بالاتفاق .

**وأما الثاني :** فلأن ذلك يمنع من كونه واجباً لأنه لا يفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه من غير بدل .

**الرابع :** أنه لو لم يكن الفور وجاز التأخير لكان إما إلى أمد أي غاية معينة بحيث إذا وصل المكلف إليها لا يجوز له التأخر عنها ، أو لا يكون له أمد أي .  
بأن يجوز له التأخير أبداً : والقسمان باطلان ، فالقول بجواز التأخير باطل .

**أما الأول :** فلأن ذلك الأمد لابد له من إمارة يعرفه المكلف بها لكلا يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ، ولذلك لم يكن للنخيم أن يقول : يجوز أن يكون الأمد غاية مجهولة عند المكلف ، لأنه يصير مكلفاً بأن لا يؤخر الفعل عن وقت معين مع عدم معرفته به ، وهو تكليف بما لا يطاق ، وإذا كان لابد له من إمارة يعرفها المكلف فتلك الإمارة هي بالاتفاق ظن الفوات على تقرير الترك ، إما لكبر السن أو الفرض الشديد ، وذلك الأمر غير شامل للمكلفين ، لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة ويقتلون بغته من غير حصول إمارات للبوت ، فيلزم أن لا يشملهم الأمر وليس كذلك .

**وأما الثاني :** فلأن التأخير أبداً يجوز الترك أبداً وتجوز أبداً يتنافى .  
الوجوب ، وأجاب عن هذين الوجهين بالنقض ، بما إذا صرح للمكلف بجواز التأخير مثل أن يقال له أوجبت عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت أو ولك التأخير فإن هذين الوجهين يطردان فيه مع جواز التأخير بالاتفاق ،

قال الإمام : فكل ما جعلوه عذراً في هذه الصورة فهو عذرنا عما ذكروه .

وسنذكر ما تحصل به المناقشة في هذا الجواب إن شاء الله تعالى. وأجيب عنه أيضاً بالتزام أن الأمد غير معين ولا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لأنه إنما يلزم إذ لو لم يجر الإتيان به على الفور ، أما إذا جاز فعله على الفور فلا يلزم تمكن المكلف من الامتثال في الحال ، والتكليف بالمحل هو التكليف بالمتعذر امتثاله من كل وجه .

**الخامس :** أن النهي يفيد الفور فكذا الأمر بالقياس عليه بجامع الطلب فيهما ، وأجاب بأن النهي يفيد التكرار ، ويلزم من ذلك وقت الحال ، فأفاد النهي الفور بضرورة دخول وقت الحال في الأوقات لآذاته ، وهذا الجواب قد تقدم مثله وقد ناقضه بعد هذا حيث يقول: النهي كالأمر في التكرار والفور ، فكان الأولى أن يجيب إما بأن النهي لا يفيد الفور أو بأن هذا قياس في اللغة فلا تقبل ، وقد استدلل القائلون بالفور أيضاً بوجه سادس : لم يذكره في الكتاب وهو طريقة الاحتياط فإننا أجمعنا على أنه لو فعل عقبيه وقع الموقع ، ولا عبرة بالمذهب الضعيف المتقدم. إن ثبت لمصادمته للإجماع .

واختلفا في أنه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة بطريقة الاحتياط تقضي وجوب الإتيان به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بيقين .  
وأجاب الإمام : بأنه ينتقض بقوله : افعل في أي وقت شئت ، واعتراض صاحب التحصيل على هذا الجواب. بأن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف منه ، قال الشيخ شمس الدين ابن الجزرى في شرح أسئلة التحصيل (١) وإنما قال ذلك لوجهين :

---

(١) الامام الجزرى تقدمت ترجمته في الجزء الأول ، ومن كتبه « أجوبة على أسئلة التحصيل » في أصول الفقه — مفقود — والتحصيل كتاب ملخص لكتاب المحصول للإمام غفر الدين الرازى — ألفه مراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ ووضع فيه أسئلة واعتراضات على الامام الرازى ، وجاء شمس الدين الجزرى المتوفى سنة ٧١١ هـ فشرح هذه الأسئلة وأجاب عنها .  
( البدر السافر ص ١٧٦ ، الدرر الكامنة ٦٧/٥ ، بنية الوعاة ٢٧٨/١ ، معجم المؤلفين ١٢٨/١٢ ) .

احدهما : أن الكلام فيما إذا كان الأمر مطلقاً واحتمل أن يكون المراد الفور .

ثانيهما : أن الفعل على تقدير قوله : افعل في أى وقت شئت لاخرق في قوله على الفور ، ولاعلى التراخي حتى تنتقض طريقة الاحتياط قال : واعلم أن الوجه الأول : من وجهى الاعتراض على جواب الامام في طريقة الاحتياط لم يذكره صاحب التحصيل فعلى هذا ينقدح مناقشة ترد على كلامه فيقال : إما أن يريد أن طريقة الاحتياط غير منقوضة على تقدير اعتبار قوله : في أى وقت شئت او لا ، فإن أراد الأول لم يبق احتياط ضرورة استواء الفعل على الفور والتأخير، فلا يقال طريقة الاحتياط باقية ، وإن أراد الثانى فليس الجواب أن طريقة الاحتياط غير منقوضة إذ لا خوف ثمة ضرورة قيام لخوف على تقدير عدم اعتبار ذلك الفور بل الجواب أن ذلك بقوله : افعل في أى وقت شئت ، والكلام في الأمر بمجرد قال : والاشارة بقوله : ثمة إلى الصورة التى أوردها الإمام ، وهى الصورة الأخيرة خارج عن وضع اللغة ، فالأولى به أن يقول : ألا خوف هنا .

واعلم أن المنتصر لكلام الإمام أن يقول : مراد الإمام بقوله : افعل في أى وقت شئت، أن هذا القول : لا يعد منافياً لقوله : افعل ، بل يكون موافقاً لمقتضاه فلا يتصور طريقة الاحتياط إلا إذا كان الفور راجحاً أو مساوياً أما إذا كان الراجح التوسعة فلا تاتى طريقة الاحتياط وإلا فالإمام ما يجهل أن قوله : افعل في أى وقت شئت غير قوله : افعل من غير ضميمه هذا كله كلام ابن الجزرى وفيه نظر يحتاج إلى تطويل ، وقال التبريزى : التمسك على الفور بطريقة الاحتياط ضعيف لأن الاحتياط ليس من أمارات الوضع ولا مقتضيات الوجوب ، بل هو من باب الأصلح ، ثم قوله : افعل الآن يعد تأكيداً ، وفي أى وقت شئت يعد تخفيفاً ومسامحة ، قال القرائى : ويرد عليه أن ههنا قاعدة خفية عادة الفضلاء يوردون بسبب إهمالها سؤالا فيقولون في كلما يقول المستدل فيه هذا ارجح ، فيجب المصير إليه أن الرجحان يقتضى أنه أحسن ، أما أنه للتعين فلا ، بل التدب هو اللازم في هذه المواطن التى فيها الرجحان بالاحتياط ونحو ذلك ، إن فعل الأحسن مستحب ، ولا يصل إلى الوجوب ، قال : وأهملت قاعدة وهى أن الرجحان إن كان في أفعال للسكفين فسكاً قالوه ، وإن كان في مدارك المجتهدين وأدلة المناظرين اقتضى ذلك

الوجوب والتحميم والروم ، بل العقدة الإجماع على أن المجتهد يجب عليه اتباع الراجح من غير رخصة في تركه بخلاف الراجح في حق المكلف ، إنما هو مندوب ، وكذلك الراجح في الاجتهاد في طلب القبلة وطهورة الماء من باب الوجوب إجماعاً ومنه في المتعلقات وأروش الجنائيات قال : فتأمل هذه القاعدة فهي ظاهرة وهي خفية وبها يظهر بطلان قوله : إن الاحتياط ليس من مقتضيات الوجوب ، لأن هذا رجحان في ذلك لا في فعل المكلف ، وأما قوله : افعّل الآن تأكيد ، وفي أي وقت مساعفة فهو مصادرة على مذهب الخصم بغير دليل هذا كلام القرافي ، والقاعدة التي ذكرها من وجوب اتباع الراجح على المجتهد صحيحة ، لكن الكلام في أن الأخذ بالاحتياط هل هو راجح ولو صح ما قاله : لكننا نلزم المجتهدين بالأخذ بجميع المآخذ ، وإن لم يثبت عندهم صحتها ، ونقول للشافعي يجب عليك العمل بالاستحسان احتياطاً ، فالمجتهد الناظر في أن الأمر هل يقتضي الفور ، ما لم يقدّم عنده دليل على ذلك ليس له أن يقول بذلك للاحتياط ، نعم المكلف الذي توجه الأمر نحوه يستحب له المبادرة احتياطاً أو يجب عليه بحسب ما يؤدي إليه قواعد الاحتياط ، وهذا قد قاله هو حيث قال : إن كان في أفعال المكلفين ، فكما ذكره وما نحن فيه من أفعال المكلفين ، وأحسن من دليل الاحتياط في الدلالة على أن الأمر يقتضي الفور ، أن تقول : من توجه الأمر المطلق نحوه فقد تحققنا وجوب الفعل عليه ، وشككنا هل يخرج من العهدة بالتراضى مع القطع ، بأنه يخرج عنها بالمبادرة لأنه مأمور بأمر فلا يخرج عن عهده إلا بيقين ، وهذا إنما يتم إذا قطعنا بأن المبادرة خارج عن العهدة وفيه ما سلف ، ثم إنه أيضاً يرد في التكرار فيقال للمستدل به يلزمك بهذه الطريقة أن تقول : إن الأمر للتكرار ، إلا أن تبين دليلاً قائماً على نفي التكرار بخصوصه .

(قائمة) : القبول في الوكالة بمعنى الرضا وعدم الرد معتبر بلا خلاف . ولا يجب فيه التعجيل بحال ، قال الرافعي : ولو خرج على أن الأمر هل يقتضي الفور لما بعد . وإن شرطنا القبول باللفظ ففي اشتراط الفور فيه خلاف مشهور يتجه تخريجه على هذه القاعدة فيما إذا كانت للصيغة صيغة أمر مثل بئع واشتر وما أشبه ذلك . قال : ( الفصل الثالث ) : في النواهي وفيه مسائل الأولى النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى : وما نهاكم عنه فانتهوا .

(م ٥ - الإيهام - ج ٢)

. لم يذكر المصنف حد النهي لكونه معلوماً من حد الأمر ، فكل ما قيل في حد الأمر من تعريف ومختار ، فقد قيل مقابلة في النهي ، وصيغة النهي عند القائلين : بالصيغة ترد لسببة محامل : التحريم ، مثل : ( ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ) : والتنزية مثل قوله عليه السلام ، ولا يمسن أحدكم ذكره يمينه وهو يبول . والنداء ( ربنا لاتزح قلبنا ) والإرشاد ( لا تسألوا عن أشياء إن تبدلكم تسؤم ) وبيان العاقبة ، ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء ) . والتحقير ( لا تمدن عينيك ) . واليأس ( لا تعندروا اليوم ) .

والكلام أن صيغى النهي هل هى حقيقة التحريم أو الكراهة أن مشتركة بينهما أو موقوفة على ما سبق فى الأمر فالخلاف فى أكثر المسائل على وزن الخلاف فى مقابلتها من مسائل النهي والمأخذ كالمأخذ ، وقد سبق أن الأمر المجرد عن القرينة يقتضى الوجوب فالختار أن النهي المجرد عن القرينة يقتضى التحريم .

واعلم أنه إذا ثبت أن الأمر للوجوب والنهي تقيضه فلا يثبت أن النهي للتحريم بل أنه ليس للوجوب لأن تقيض الوجوب لا وجوب ، ولما كان فى الرأى المختار زيادة ، وهو أن النهي للتحريم استدل عليه بقوله تعالى ( وما نهاكم عنه فانتهوا ) ووجه الاحتجاج أنه أمر بالانتهاء عن المنهى ، والأمر للوجوب ، فكان الانتهاء عن المنهى واجباً ، وذلك هو المراد من قولنا النهي للتحريم ، ولقائل أن يقول : هذا أولاً ، لا يتم إلا بعد تسليم أن الأمر للوجوب وثانياً : أن التحريم حيثئذ لا يكون مستفاداً من صيغة النهي ، بل بما دل من خارج ، وهو قوله ( فانتهوا ) بل قد يقال : لو كان النهي للتحريم لما احتجج إلى الأمر باجتناب المنهى عنه ، فكان الأمر بذلك دليلاً على أن التحريم غير مكتسب منه ، وبهذا يظهر لك أن التحريم مستفاد من الشرع . لا من اللغة ، ولم ترد الصيغة المطلقة من حيث اللغة على تضمن جزم الاقتضاء فى الانكشاف عن المنهى عنه ، كما قدمناه فى الأمر ، إذا قلنا الصيغة المطلقة تتضمن جزم الاقتضاء فى الأمور به ، وهذا هو مذهب إمام الحرمين : الذى اخترناه كما علمت ، ثم قال :

( وهو كالأمر فى التكرار والغور ) .

حكم النهي حكم الأمر فى عدم دلالة على التكرار وعلى الغور ، وقد اختار

الإمام أن النهي لا يقتضى التكرار مع قوله في مسألة الفور أن النهي يقتضيه ، وإبهامه عدم الخلاف فيه ، ولذلك وقع للصنف كما نبهنا عليه ، واستدل الإمام على أن النهي لا يقتضى التكرار ، بأنه يرد للمرة كقول الطيب للريض الذي يشرب الدراء لا تشرب الماء . ولا تأكل اللحم أى في هذه الساعة . ويرد للتكرار مثل ، ولا تقرّبوا أذننا فوجب جملة حقيقة في تقدير المشترك ، وأما الآدمى فإنه قال : اتفق المتعلم على أن النهي يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، وإنما خلافاً لبعض الشاذين ، وزعم ابن برهان كما نقله عنه الأصفهاني انعقاد الإجماع عليه ، وهذا ما جزم به الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع ، وهو المختار عند ابن الحاجب ، ونحن نوافق القائمين بأنه التكرار في المعنى دون العبارة فتقول : إذا قلت مثلاً : لا تضرب ، فلا ريب أنك منعت المكلف من إدخال ماهية الضرب في الوجود ، ولا يحصل ذلك إلا بالامتناع عن إدخال كل الأفراد ، ولا يتحقق الإمتثال إلا بالامتناع ، فكان التكرار من لوازم الامتثال لا من مدلول اللفظ ، وينبغي أن يرد كلام القائل : أنه يقتضى التكرار إلى ما قررناه ، وما استدل به الإمام مردود لأن قول الطيب للريض لا تأكل اللحم ، ولا تشرب الماء ، إنما جاء فيه التكرار لقرينة المرض والكلام في النهي المجرد ، وكان يمكننا أن نحمل كلام الإمام على ما قررناه ، لولا الاستدلال بهذا ثم أن المصنف اختار أن النهي لا يقتضى الفور جرباً على قاعدته ، ونحن لا نختار ذلك إذ من ضرورات ما قررناه وجوب الترك على الفور .

قال : (الثانية النهي شرعاً يدل على الفساد في العبارات، لأن المنهى بعينه لا يكون مأموراً به ، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس القصد أو أمر داخل فيه ، أو لازم له كبيع الحصاة والملاقح والربا لأن الأواين ، تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي ، من غير تكبير . ولأن رجع إلى أمر مقارن ، كالبيع وقت النداء فلا ) .

هذه المسألة في أن النهي عن الشيء هل يدل على فساده ، وقد اختلفوا فيه على مذاهب .

أحدها : أنه يدل عليه مطلقاً ، قال الأصفهاني ، ونقله أبو بكر بن فورك الأصبهاني عن أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة .

قلت : ونقله القاضي في التلخيص لإمام الحرمين : عن الجمهور من أصحاب الشافعي ، ومالك وأبي حنيفة وأهل الظاهر وطائفة من المتكلمين وقال ابن السمعاني أنه الظاهر من مذهب الشافعي ، وأن عليه أكثر الأصحاب .

والثاني : أنه لا يدل عليه ونقله في مختصر التقرير عن جمهور المتكلمين وإمام عن أكثر الفقهاء ، قال الشيخ أبو إسحاق ، والشافعي كلام يدل عليه .

والثالث : أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو مذهب أبي الحسين ، واختاره الإمام وبعض أتباعه .

والرابع : أن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فسادها ، وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المنصوبة والبواب الحريز والبيع وقت النداء ، فلا يدل على الفساد حكاه الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع عن بعض أصحابنا .

والخامس : وهو اختيار المصنف ، وإليه يرجع من جمع من المحققين أنه يدل على فسادها في العبادات ، سواء نهى عنها لعينها أم لأمر قارئها لأن الشيء الواحد يمنع أن يكون مأموراً به منبأ عنه ، كالصلاة المنهى عنها مثلاً : فإنها لو صحت لو قمت مأموراً بها أمر نذب لعموم الدلائل العالمة للعبادات ، والآمر بها يقتضى طلب فعلها والنهي عنها يقتضى طلب تركها والجمع بينهما غير ممكن ، وأما المعاملات فالنهي أما أن يرجع إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو خارج عنه لازم له أو إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له هذه أقسام .

أولها : بأن يرجع إلى العقد فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الحصاة وهو أن قول : يمتك من هذه الأثواب ما وقعت عليه الحصاة التي أرميها أو يمتك هذه الأرض من هنا إلى ما انتهت إليه هذه الحصاة زقيل : بيع الحصاة أن يقول : بيمك على أنك بالجيار إلى أن أرمي الحصاة ، وقيل : أن يجعل لنفس الرمي بيعاً فتقول : إذا رميت هذه الحصاة فهذا التوكل مبيع بنك بكذا ، وعلى الصور كلها البيع باطل .  
: وثانيها : أن يرجع إلى أمر داخل فيه فيبطل أيضاً ، وذلك كبيع الملاقح ، وهي ما في بطون الأمهات من الإجنه غزل. النهي. راجع إلى نفس المبيع الذي هو :



ركن من أركان العقد والركن داخل في الماهية ، فيكون راجعاً إلى أمر داخل في الماهية . . .

وثالثها : أن يرجع إلى أمر خارج عنه لازم له فيفسد أيضاً ، وذلك كالربا ، فإن النهي فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد أما في ربا النسيئة والتفوق قبل التقابض فيكون النهي فيه لمعنى خارج ظاهر ، وأما في ربا الفضل فلأن النهي عن بيع درهم بدرهمين إنما هو للزيادة وهو معنى خارج عن نفس العقد لأن العقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أم ناقصاً من جملة أوصافه ، واحتج المصنف على أنه يدل على الفساد بأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي عن غير تكبير عليهم من أحد ، فكان ذلك إجماعاً ، ولك أن تقول : هذا سكوتي ، وليس عند المصنف إجماع ، ولا حجة فكيف يستقيم منه الاحتجاج به .

ورابعها : أن يرجع إلى أمر مقارن للعقد غير لازم له في جميع الصور ، وذلك كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة ، فإنه راجع إلى أمر خارج عن العقد ، وهو تقويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع ، بدليل أن جميع الأعمال المفوتة للصلاة كذلك والتقويت أمر مقارن غير لازم ، فهذا القسم لا يدل على الفساد فتعرفت أن جميع الأقسام سوى هذا عند المصنف تدل على الفساد ، اختلفوا فن ذتل يدل شرعاً لا لغة وهو اختيار المصنف حيث قال : يدل شرعاً ، فافهم ذلك لكن دليله هذا الذي قررناه إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الترخيص فلا يدل ، وقال قوم . يدل لغة . وقال ابن السمعاني وأما القائلون بأنه لا يدل على الفساد فافترقوا فن قائل يدل على الصحة ، ونقله أبو زيد عن أبي حنيفة ومحمد بن قائل لا يدل : وقوله ، في الكتاب بعينه هو بالياء الواحدة من تحت أي بنفسه وهو متعلق بكون والله أعلم .

قال : ( الثالثة : مقتضى النهي فعل الضد ، لأن العدم غير مقدور ، وقول :

أبو هاشم : من دعى إلى زنا فلم يفعل مدح قلنا : المدح على الكف ) .

هذه المسألة في بيان مقتضى النهي ، فالمطلوب عندنا بالنهي فعل ضد النهي عنه فإذا قال : لا يتحرك فعناه أفعل ما يضاد الحركة ، وعند أبي هاشم هو نفس أن لا تفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال وقد وافقه بعض المتكلمين ونقله للتبريزي

عن الغزالي وأما قول إمام الحرمين في الرد على الكمي في مسألة المباح الفرض من النهي عن ارتنا أن لا يكون ضد من أصداده فلا ينبغي أن يفهم منه موافقة أبي هاشم بل هو حق لا شك فيه ، والفرق بينه وبين رأى أبي هاشم أن قولها الفرض يعنى به المقصود من التكليف ، ولم يقل : أنه المكلف به ، كما قال أبو هاشم : والمكلف به هو المحصل لذلك الفرض ، فالفرض هو غاية الشيء الذي طلب لأجلها واحتج المصنف على ما ذهب إليه بأن النهي تكليف ، والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للكلف والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً للكلف ، وذلك لأن المقدور ما للقدرة فيه تأثير ما والعدم لا يستحيل أن يكون أثراً للقدرة ، ويتقدير أن يكون العدم أثراً يمكن إسناده إلى القدرة ، لكن العدم الأصلي لا يمكن إسناده إلى القدرة لأن الحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً : وإذا تقرر هذا فتعلق النهي أمر وجودي يتأق النهي عنه ، وهو المطلوب ، وهذا الدليل متوقف على قاعدة ، وهي أن اللغات لم يوضع الطلب فيها الا للمقدور دون المعجز عنه ، ونحن وإن قلنا : يجوز تكليف ما لا يطاق ، فإنما نقول به في أحكام الربوية ، لا في الموضوعات النظرية لتحصيل المقاصد المادية . والمحال لا يحصل عادة ، واعترض على هذا الدليل ، بأنكم إن عنيتم بالقدرة ماله أثر يستند ذلك إليه ، فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة بل ذلك من الفعل ، وأما في الترك فتر وان عنيتم بالقدرة ما يجده من نفسه كل أحد وهو أن سليم الأعضاء القوى يدرك من نفسه ، أنه متى أراد الفعل فعل ، ومتى أراد الترك ترك ، ويجد من نفسه التمكن فنحن نسلم ذلك ، وتمنع أنه غير قادر بهذا الاعتبار ، واعترض أيضاً بأن ترك ارتنا مثلاً ، ليس بعد محض ، وإنما هو عدم مضاف فيكون مقدوراً ، واحتج أبو هاشم بأن من دعى إلى زنا فلم يفعل ، فإن العقلاء يدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد ارتنا فعلنا أن هذا العدم يصلح أن يكون متعلق التكليف ، وأجاب المصنف بأن المدح ليس على شيء لا يكون في وسعه ، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون في وسعه وطاقته ، كما عرفت وإنما يمدح على كفه عن ذلك الفعل وذلك الكف أمر وجودي ، وهو فعل ضد ارتنا وإلى هذا أشار بقوله قلنا : على الكف أي المدح على فعل الكف هذا شرح ما ذكره ونجتم المسألة بفائدتين .

أحدهما : قد عرفت أن الكف فعل على المختار ، وفي فروع الطلاق عن

الراضى عن التفعال ، لو قال : إن فعلت : ما ليس لله فيه رضى فأنت طالق ، فترك صلاة أو صوماً لا تطلق ، لأنه ينبغي أنه ترك وليس بفعل : فلو سرقت أو زنت طلقت ؟ الثانية وهى المقصود الأهم قد يقال : ما الفرق بين هذه المسألة التى اتبينا منها ، وبين المسألة المتقدمة فى أن النهى عن الشيء ، هل هو أمر بقصد وتقرير السؤال ، أنك قد عدت أن الجمهور قالوا : المطلوب بالنهى ، فعل عند النهى عنه ، أى الكف عنه ، وقال أبو هاشم إغناء الفعل . واختلفوا أيضاً فى النهى عن الشيء ، هل هو أمر بضده كما سلف فى مكانه ، فإذا قيل : معنى قواتنا : النهى عن الشيء أمر بضدد ، هو أن مطلوب النهى فعل الضد وهو أحد القولين فى المسألة الأولى ؛ ومعنى أنه ليس أمراً بضده هو أن المطلوب انتفاء النهى عنه ، وهو القول الثانى : فالمسألان حينئذ واحدة ، وإلا فالفارق قلنا : قد كنا وعدنا فى الكلام على تلك المسألة بالجواب عن هذا السؤال ضيق المحل هناك عما لورده هنا ، وقد أجيب بأوجه .

أحدها : أن الكلام فى تلك المسألة بحث لفظى ؛ وفى هذه ممنوى ذكره الأصمغانى فى شارح المحصول .

والثانى : أن قولنا : النهى عن الشيء أمر بضده بحث فى المتعلقات بكسر اللام ، فإن النهى متعلق بالنهى عنه ، والأمر متعلق بأمور وقولنا : المطلوب بالنهى فعل ضد النهى عنه بحث فى المتعلقات بفتح اللام .

والثالث : أن البحث فى تلك المسألة فى دلالة الإلتزام على النهى عنه ، فنقول : متى نهى عن الشيء مطابقة دلت على طلب ضده إلتزاماً ، والبحث فى هذه فى دلالة المطابقة ما مدلولها المطابق هل العدم ، أو هذه ذكرهما للقرائى .

وأعلم أنه قد وقع النظر فى هذا السؤال وهذه الأجوبة عنده غير مرة ، وطال الحجاج والذى قلته أنا فى مفرق أنه إذا نهى عن شيء كلرنا مثلاً : فهناك .  
ثلاثة أمور .

أحدها : انتفاء الزنا .

والثانى : الكف .

والثالث : فعل عند من أضداده لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كالوطني  
المباح أو غيره ، مما لا يجمع الزنا في آن واحد ، فإذا تقرر ذلك فنقول كون  
المطلوب في النهي الكف أو الانتفاء هو مسألة أبي هاشم ، والخلاف فيها قد ينبي  
على أن شرط المطلوب الامكان أم لا ، وعلى أن الانتفاء مقدور أم لا ، وهما  
مسألتان مختلف فيهما ، فإن قلنا ليس من شرط المطلوب الإمكان جاز أن يكون  
متعلق النهي الانتفاء كراى أبي هاشم ، وإن قلنا شرط التكليف الإمكان وإن  
الانتفاء مقدور ، فكذلك أيضاً وإلا يقين أن يكون المطلوب في النهي هو الكف .

وأما كون النهي يقتضى الأمر بضده أو فعناه أن طلب الكف عن المنهي عنه  
أو طلب انتفائه على اختلاف القولين :

هل يستلزم الأمر بضده الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كما لو طيء  
المباح مثلاً أم لا ، وهذه هى المسألة الأخرى والخلاف فيها مبنى على أن ما لا يتم  
الواجب إلا به فهو واجب لاعلى ما أثبتت عليه المسألة الاولى : فلهما مسألتان مختلفتان  
ليست أحدهما عين الأخرى ، ولا مستلزمة لها ليس القولان القولين ، فإن القائلين  
بأن مطلوب أمر بالضد الذى هو لا يتم الكف إلا به ، أمر ، وكذلك القائلون بأن  
مطلوب النهي الذى انتفاء الفعل ، ويمكن أن يختلفوا في أن طلب الانتفاء هل هو  
أمر بالضد الذى لا يتم انتفاء الفعل إلا به هذا إذا فرعنا على أن النهي عن الشيء  
يستلزم الأمر بضده .

أما إذا فرعنا على أن النهي نفس الأمر بالضد وأريد بالضد الكف أو الانتفاء  
فهى غيرها أيضاً لأن خلاف مسألة أبي هاشم هو في أن مطلوب النهي هل هو  
الكف أو الانتفاء وخلاف هذه في أن هذا النهي الذى هو طلب الانتفاء أو الكف  
أمر أم لا نعم الخلاف في هذه على هذا التفريع مرتب على الخلاف في مسألة أبي  
هاشم حتى إذا قلنا بذهب أبي هاشم لم يكن النهي أمراً بلا خلاف لأن الأمر طلب  
فعل لا طلب انتفاء اتفاقاً ، وإذا قلنا بذهب غير أبي هاشم أمكن الخلاف في أن

النهى النهى هو طلب الكف أمر بذلك الكف أم لا لأن الكف فعل لكن يلزم القائلين بأن النهى أمر بالكف. أن يكون النهى نوعاً من الأمر، وإن فرغنا على أن النهى عن الشيء نفس الأمر بضده لكن أريد بالضد ما لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، كالوطء المباح مثلاً صارت المسألتان واحدة إلا أن المبحوث عنه في مسألة أبي هاشم هو أن مطلوب النهى الكف أو الانتفاء والمبحوث عنه في أن مطلوب النهى فعل الضد الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به أم لا ويتلخص من البحثين أن في المسألة حينئذ ثلاثة مذاهب :

أحدهما : مذهب أبي هاشم :

الثانى : أن مطلوب النهى هو الكف :

والثالث : أن المقصود في النهى فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء والله أعلم .

ويتضح به ماقررناه من الفرق بأن الكف فعل أعم من جميع الاضداد لأنه لا ضد إلا وهو مشتمل على الكف فإذا قلنا : في هذه المسألة المطلوب بالنهى الكف أوردنا الضد الأعم .

وقولنا : في المسألة الأخرى النهى عن الشيء أمر بأحد أضداده ، المراد به الضد الخاص الذى لا يتم الكف أو الانتفاء إلا به ، ويكون من نهى عن شيء حينئذ عند القائل بأن النهى عن الشيء أمر بضده مأموراً بشيئين أعم وأخص الكف وفعل يحصل في ضده الكف ، فالنهى عن الزنا مأمور بالكف عنه ، وبفعل يشتمل على ذلك الكف ويلزم على ذلك الكف ، ويلزم على هذا أن يثاب على شيئين الأعم والأخص لتعاق الأمر بهما ، وأن يصح نذره فلو قال : لله على أن أفعل فلا يضاد الزنا ، وهو الفعل الفلانى ، وعين فعلام يطلبه الشرع بخصوصه كالنوم مثلاً لزمه الوفاء لكونه مأموراً به في ضمن النهى عن الزنا هذا ما كنت أقرره في الفرق ، ثم حضر عندى في الحلقة بعض الفضلاء ، وحصل البحث في ههنا الجواب وفى الأجوبة المتقدمة أعنى جواب شارح وجواب الترافى وأنها على هي صريحة فكتبت أسأل والذي رحمه الله عن السؤال من أصله ،

وذكرت الأجوبة ، وأنه هل يحصل الجواب بشيء منها وهل يمكن أن يقال في الجواب هذا الوجه الرابع : الذي قررته وأنه هل يمكن الاعتراض على هذا الجواب الرابع : بأن الكف على الزنا مثلا ، وإذا كان فعلا يغير الزنا كان ضدأ له ويكون حينئذ أحسن من مطلق ضده ، فلا يحسن .

أولا : أن يقال : هناك ثلاثة أمور ، الإفتاء والكف ، وفعل الضد لأن الكف حينئذ فعل ضد والمنايرة بينهما منايرة العام والخاص ، أو يقال الكف أعم لأن كل فعل غير الزنا فقد اشتمل على الكف عن الزنا أو يقال : هما متباينان ، وإذا لم يثبت أنهما متباينان ، وكانت منايرتهما منايرة العام والخاص أتقبح الاعتراض على هذا الجواب .

ثانياً بأنهم في تلك المسألة قالوا النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده ، والكف الذي جعل المطلوب النهي في هذه المسألة يصدق عليه أنه أحد الأضداد ، فحصل الأمر أنهم قالوا : هناك المطلوب واحد بهم من أمور متعددة وهي الأضداد وهنا شخصوه في الكف المسئول ، الجواب عن هذا كله . والمسئول أيضاً النظر في وجه الصواب في مسألة أبي هاشم هل هو معه أو مع الجماهير فكسب أحسن إليه مانصه الخلاف بين الجمهور وأبي هاشم ، فالجمهور على أن المطلوب بالنهي فعل عند المنهى عنه ، وعند أبي هاشم نفس أن لا يفعل ، وما يضمنه آخر السؤال هل للصواب معه أو مع الجماهير ، فالجواب أن قول : الجمهور المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه ليس بجيد من حيث اللفظ وقد يكون الخلل في ذلك من جهة من غير عنهم ، فإن النهي قسيم الأمر والأمر طلب الفعل فلو كان النهي طلب فعل الضد لكان أمراً ، ولكان النهي من الأمر ، وقسم الشيء لا يكون قسيماً منه ، ولا شك أن كل متلبس بفعل هو تارك لضده ، وكل من الفعلين الفعل والتارك يصح أن يؤمر به ، وأن ينهى عند مثاله السفر والإقامة عندان ، والتارك لسفر متلبس بالإقامة قبل التارك للسفر نفس الإقامة أو معنى آخر فيه بحيث يشبه البحث في الحركة هل هي الحصول في حين مسبق بالحصول في غيره أو هي نفس الانتقال من حين إلى حين وفيه قولان للتكلمين وإن كان كل منهما يلزم الآخر ، ففى انتقال من حين فقد حصل في غيره ومتى حصل في غيره بعد حصوله فيه فقد إنتقل بكل من الحصولين أمر ثبوتى يمكن أن يعقل وحده والانتقال : أمر

سبي لا يعقل بينهما ، فكذلك المنهى عنه ارتكابه شيء لا يحتاج في تصويره إلى  
تجريد وفعل ضده شيء لا يحتاج في تصويره إلى غيره والإنتهاء شيء .  
ثالثاً : وهو عندي هو المطلوب بالنهى ، لا كما قاله الجمهور . ولا كما قاله  
أبو هاشم ، وعندى أن الجمهور إنما أرادوا ما قلته ، ولكن العبارة عنهم .  
لم تجر ، فإذا قلت : لا تسافر فقد نهيته عن السفر ، والنهى يقتضى الإنتهاء .  
لأنه مطاوعة نقول : نهيته فانتهى ، والإنتهاء هو الإنصراف عن المنهى عنه .  
وهو الترك وهو الإنترجار المطاوع لزجر والإنكشاف ، وما أشبه ذلك ، ولغة .  
العرب تشهد لهذا والمعقول أيضاً يشهد له ويفرق في العقل وفي اللغة بين قولنا  
لا تسافر وبين قولنا : أقم ولأن أقم أمر بالإقامة من حيث هي فقد لا يستحضر  
معها السفر ، وأن لا تسافر نهي وزجر عن السفر ، فن أقم قاصداً ترك السفر  
يقال ؟ فيه انتهى عن السفر ، ومن لم يخطر له السفر بالكلية إلا يقال : له .  
لأنهى عن السفر لا ، ويقال له مقيم والإنتهاء أمر معقول وهو فعل ويصح التكليف .  
به ، وكذلك في جميع المناهى الشرعية كالزنا والسرقه والشرب ونحوها المقصود  
في جميعها الإنتهاء عن تلك الزوائل ، ولا يفهم في وضع اللسان وتصور العقل .  
غير ذلك ، ومن لازم ذلك الإنتهاء التلبس بفعل ضد إضداد المنهى عنه ،  
فالعبرة المحررة أن يقال : أن المطلوب بالنهى الإنتهاء ، ويلزم من الإنتهاء فعل  
ضد المنهى عنه ، ولا يعمكس ، فيقال : المطلوب ضد المنهى عنه ، ويلز به  
الإنتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب ،  
فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء ، كفره أولاً المنهى عنه ، ثم انتهاؤه .  
عنه ، والترتيب بينهما في الزمان تم تلبسه بالإيمان الترتيب بينه وبين الإنتهاء .  
عن الكفر ليس في الزمان ، وإنما هو في الرتبة ترتب المعلولية على العلية وهما في  
زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم بالرتبة  
نقسم العلية عن المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الإنتهاء وفعل  
الضد في زمان واحد والإنتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية عن المعلولية ، حتى  
لو فرض أن الإنتهاء يحصل دون فعل الضد حصل المطلوب به ، ولم يكن حاجة  
إلى فعل الضد لسكى ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في الأفعال وكل  
ما يتلبس به الإنسان ، والمقصود بالذات هو الإنتهاء ، وأما فعل الضد فلا

يقصد إلا بالإلتزام بل قد لا يقصد أصلاً ولا يستحضره المتكلم ، ومنى قصد فعل  
الضد وطلبه من حيث هو كان أمراً لا نهياً عن ضده . ومنى أن بصيغة أمر في مبنى  
الإنتهاء كقوله : أترك فهذا لفظه لفظ امر ومعناه معنى النهى وبينهما فرق ، وهو  
وهو أنا قلنا : أن الإنتهاء له طرفان .

احدهما : من جانب النهى عنه .

والثاني : من جانب ضده الذي به يحصل الإنتهاء فقوله : لا تفعل جانب النهى  
عنه أقوى وقوله : أترك الجانب الآخر فيه أقوى ولا مانع أن يترجح أحد الجانبين  
على الآخر ، وإن كانا جميعاً مقصودين ، أما إذا محض الأمر بهذا الضد أو بذلك  
فلا نهى البتة ، وقد لا يستحضر معه الطرفان الآخر فعلي ما قلناه ، ينبغي أن يجعل  
كلام الجمهور ، ومن عبر عنهم بتلك العبارة فيما غير مقابل معناها ، ولها قصده  
تقريب المعاني إلى الطالب المبتدى ، فإن التعمق في المعاني يضر المبتدى ، ومن آداب  
المعلم أن يربي الناس بصغار العلم قبل كباره ، وأما قول : أبي هاشم أن المطلوب نفس  
أن لا تفعل : فهو وإن كان يبتدر إلى الذهن في الأول : لأن حرف النهى ورد على  
الفعل ، فقد طلب منه عدمه . لكن نفس أن لا يفعل : عدم محض فلا يكلف به  
ولا يطلب ، وإنما يطلب من المكلف ماله قدرة على تحصيله فلعل مراد أبي هاشم العدم  
الذي هو من الإنتهاء والإنتهاء فعل ، فإن أراد ذلك تقارب المذهبين ، ويكون  
الجمهور نظروا إلى حقيقة ما هو مكلف به وأبو هاشم نظر إلى المقصود به ، وهو  
إعدام دخول النهى عنه في الوجود ، وإن لم يرد أبو هاشم ذلك وأراد أن العدم  
المحض الذي لا صنع للمكلف في تحصيله فهو باطل ، إذا عرف هذا فقول خارج  
المحصول ، أن هذه المسألة لا يشتبها ، بأن النهى عن الشيء أمر بضده ، لأن الكلام في  
ذلك لفظي وفي هذه معنى ليس بجيد ، أما أولاً فلأنه ليس الكلام في تلك لفظياً  
فقط بل لفظياً ومعنوياً وحقيقة النهى والآخر أمران نفسانيان يميز عنهما بلفظ  
الكلام في حقاقتها ، وأما ثانياً فلأن الأمر بالشيء لفظاً يقتضى أن المطلوب المعنوي  
مأمور به على ما قال فيحصل الاشتباه ، وأما الذي قاله القرافي فالوجه الأول صحيح  
ولكنه لا يفيد بجواباً ، ولا شك أن المعلق بكسر اللام غير المتعلق بفتحها  
والفرق بينهما صوري ولا يلزم منه عدم تداخل إحدى المألوتين في الأخرى .



وأما الوجه الثاني : فقوله أن المنهى عن الشيء أمر بصدقه التزاماً صحيح وقوله :  
المطلوب بالنتهى فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه ؛ لكنه موافق لظاهر  
كلام الأصوليين فحينئذ هذا الجواب الثاني من كلام القرافى ينبغي أن يكون هو  
العمدة على ظاهر كلام الأصوليين ؛ لكننا : لا نوافق عليه لما قدمناه فالتخارعه  
في المسألتين أن الكلام في الإلتزام لا في المطابقة ؛ وحينئذ نقول : وأقدم على زيادة  
في بيان ما كنا فيه أن النفى له في اللغة معنيان .  
أحدهما : فعل الفاعل للنفى تقول : نفيت الشيء فأتيتي ؛ وهذا هو أظهر  
المعنيين .

الثاني : نفس الإغفاء تقول : نفى الشيء هكذا سمع من اللغة وعلى هذا  
المعنى الثاني ؛ يكون النفى والإثبات تقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ؛ ويكون  
المراد بالإثبات الثبوت كما أن المراد بالنفى الانتفاء ؛ وأما إذا أردت بالنفى نفيك  
الشيء وبالإثبات إثباتك له فيكونان ضدّين لا تقضين ؛ لأن قد لا تنفى ولا تثبت ؛  
وهذا البحث ليس مما نحن فيه ؛ ولكنه يحتاج إلى تصويره بحث آخر منه وهو  
العدم تارة يكون عنده الشيء في نفسه من حيث هو من غير نظر إلى  
معدم وتارة يكون عدماً غير ؛ والعدمان في حقيقتهم ما سواء ولكن الأول لإفاعل  
والثاني : بفاعل ؛ وفعل ضده كذلك فأبو هاشم يرى أن المطلوب بالنتهى الأول  
والجمهور يرون أن المطلوب بالنتهى الثاني ؛ والحق معهم لأنه الذى يصح به التكليف ؛  
فالعدم من حيث هو أمر ؛ وعدم الزنا من حيث هو أخص منه ؛ ولا فعل معه  
البتة ؛ وهو الذى يقول : أبو هاشم أنه مطلوب ؛ وعدم الزنا بفعل فاعل وهو كف  
لنفس عنه شيء ثالث : أخص من الثاني : أى : الذى هو أخص من الأول ؛  
وفيه امران .

أحدهما : طرف العدم .

والثاني : طرف الفعل المحصل له وهو من الطرف الأول ليس بشيء لا لعدمه  
ولا يكلف به من الطرف الثاني ؛ ثبوت ذلك أطلقنا في كلامنا عليه اسم الشيء  
فيصح التكليف به وهو مراد الجمهور ؛ وفعل الفاعل : من حيث هو حج قطع  
للتظير عن العدم الجاهل به الأمر واجب ؛ وهو أمر وجودى لا لعدم ضده ؛ وهو

الذي يراد غالباً بالضد فهذا هو المراد بقولنا الأمر بالشيء نهي عن ضده ، والنهي عن الشيء أمر بضده أو بأحد أضداده ، وإذا علمت هذه الأربعة فاعتبرها تجدها في سائر الأمور ، فكل أمر لك إقبال عليه وإنصراف عنه ، وتلبس بفعل غيره وفي الانصراف عنه نسبتان ، والإمام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الخبر الثاني ، لاجرام قال أن المطلوب بالنهي فعل ضده ، ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الخبر الأول : إلى الخبر الثاني : لاجرام قلنا إن المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه إلى غيره لا يقصد غيره بل يقصد عدم الأول : فإن الفعل غيره قاصداً به الإتيان كمن يمتثل ، وإن فعل غير قاصد الإتيان لم يكن يمتثل ، ولكنه لا يأثم لأنه لم يرتكب المنهى ، والمقصود هنا في الحقيقة ، إنما هو عدم المنهى عنه ولو كان المقصود أن يضم إلى العدم شيئاً آخر لكان من لم يزن ، ولا قصد الإمتثال ولا تقول : عدم التمسك بكونه عاملاً عن النهي فإننا نعرضه فمن استحضر النهي ، ولم يفعل المنهى عنه ، ولا قصد شيئاً ، فإنه لا ينم ولا يحمى وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه فإن إيجاب الكف عنه يقتضي أنه لا يخرج عن العهدة الإبتحصيل الكف الذي من شرطه إقبال النفس عليه ، ثم كذا عنه ، وليس كذلك وإنما الفعل هو المحرم فلا يأثم إلا به ، وقد أطلعنا في ذلك فلترجع إلى غرضنا ، وتقول قولهم : المطلوب بالنهي فعل ضد المنهى عنه مرادهم به الضد العام وهو الإتيان الحاصل بواحد من أضداده المنهى عنه ، وقولهم النهي عن الشيء أمر بضده قد بينوا أنه بطريق الإلتزام مرادهم به الضد الخاص ، وهو أحد الأضداد الذي يحصل الإتيان به وبغيره ؛ فإن أرادوا الضد العام لزم من كل من المسألتين الأخرى لكنه لا يكون تكرار فلا يكون مسألة واحدة بل هما مسألتان ؛ وإن لزم من معرفة حكم أحدهما معرفة حكم الأخرى فلا يضرنا ذلك وإنما يحسن السؤال لو كانوا وضعوا مسألة أن النهي عن الشيء هل هو أمر بضده أولاً وليس ذلك في الحصول ، وإنما في الحصول أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده وتكلم غيره في النهي عن الشيء وهل هو أمر بضده فلو جعلنا مسألتين مترجماً عنهما ؛ وبما كان يرد السؤال ، ولكننا نعمل لذلك بل نبينا على هذا في أثناء مسألة ؛ ولا مانع أن نبينه في أثناء مسألة على ما تضمنته مسألة أخرى ؛ ولا يقال : أنهما مسألة واحدة متكررة ؛ والحاصل أنه إن أريد بالضد للضد

إمام فالكف والإنتفاء ضد عام فيلزم مع إحدى المسألتين الأخرى ، ولكن الإمام لم يضعها مسألتين فلا سؤال عليه وهذا التقرير هو الحق ، وإن أريد بالضد الخامس ، فيصح ما قاله السائل في قوله : هل يمكن أن يقال : إلى آخره ، والحق المراد بالضد الضد العام ، فلا يمكن أن يقال : وإنما الجواب ما قاله الثقراي في الوجه الثاني : من كلامه مع ما فيه مما قدمناه ، وأما القول : أن نهي النهي عن الشيء نفس الأمر يفضده فهو قول ضعيف ، وقول السائل أنه يتلخص قول ثالث : أن متصود النهي فعل ضد ليس بكف ولا انتفاء صجيب ، لأن الكف أو الانتفاء أعم فكيف يوجد إلاخص بدونه ، وتصحيح كلام السائل في ذلك أن يقول : ليس بكف فقط ، وانتفاء فقط والله أعلم .

هذا آخر ما ذكره والذي أيده الله ، ولا ينبغي أن يمل التطويل في هذه المسألة فقيه عن الفوائد ما لا يوجد في سواه .

قال : (الرابعة : النهي عن أشياء إما عن الجمع كتنكاح الأختين أو عن الجميع كالزنا والسرقة ) .

النهي عن متعدد ولا أقول عن أشياء لأنها جمع وقلة ثلاثة ، والمثال النهي أوردته في اثنين ، إما أن يكون نهياً عن الجمع أعني الهيئة الاجتماعية دون المفرد أن على سبيل الأفراد ، كالنهي عن تنكاح الأختين ، وكالحرام الخبز عند الأشاعرة ، فإنه يجوز عندنا أن يحرم واحد لا يعنيه ، ومخالفت المعتزلة وأما عكسه ، ولم يذكره في الكتاب ولا رأيت من ذكره ، ومثاله ما جاء في الحديث الصحيح من النهي ، أن يلبس المرء ثعلاً واحداً بل أما أن يلبس ثعلاًين أو يتزعمها فهذا نهى عن كل فرد يفيد عدم الاحتجاج ، وأما أن يكون نهياً عن الجمع : أي عن كل واحد سواء كان مع صاحبه ومنفرداً ، وذلك كالزنا والسرقة والله أعلم .

## الباب الثالث في العموم والخصوص

انفصل الأول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وفيه فصول ، الفصل الأول : في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد .

نفتح الباب بعد حمد الله تعالى بمقدمات ثم تلتفت إلى ما ذكره .

المقدمة الأولى : للعموم هو لغة الشمول وهو من عوارض الالفاظ حقيقة بلا خلاف ، وأما المعاني فأتوا وأبعدها أنه لا يصدق عليها لا حقيقة ولا مجازاً ، وثانيها أنه يصدق عليها مجازاً ، وهو المختار ونقله الآمدي عن الأكثرين واختاره ، وثالثها وصححه ابن الحاجب أنه يصدق عليها حقيقة أيضاً واحتج الأكثرون بأنه لو كان حقيقة لا طرد ولكنه غير مطرد بدليل المعاني الخاصة الواقعة في امتداد الإشارة إليها كزيد وعمر ، فإنها لا توصف بحقيقة ولا مجاز ، واحتج من قال يصدق عليه حقيقة بأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى نقول : نظر عام ، وحاجة عامة وعم المطر الأرض والأمير بالعطايا ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وأجيب بأن من لوازم العام أن يكون متحداً .

ويكون مع اتحاده يتناول أموراً متعددة من جهة واحدة ، والعطاء الخاص لكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر ، وكذلك المطرقان كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر منها ، وكذلك الكلام في النظر العام والحاجة العامة وغاية الأمر تعارض الاشتراك والمجاز أولى من الاشتراك لما مر .

المقدمة الثانية اصطلاحوا على أن المعنى يقال له أعم وأخص ، واللفظ يقال له :

عام وخاص ، ووجه المناسبة أن 'أعم صيغة أفعال التفضيل ، والماعى أفضل من الألفاظ نخصت بصيغة أفضل التفضيل قاله القرافي ومنهم من يقول فيهما عام وخاص أيضا .

المقدمة الثالثة مدلول العموم كلية لا كل ولا كلى وبيان ذلك يتوقف على معرفة الكل ، والسكلى والكلية والجزء والجزئ والجزئية ، أما لكل فهو المجموع الذى لا يبق بعده فرد والحكم فيه من حيث هو وح كقولنا :

كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهذا صادق

كالخسة مع العشرة فالجزء بعض الكل .

وأما السكلى : فهو الذى يشترك فى مفهومه كثيرون ، وإن شئت قلت . القدر المشترك بين جميع الأفراد ك مفهوم الحيوان فى أنواعه والإنسان فى أنواعه ، فإن الحيوان صادق على جميع أفرادها ويقابله الجزئ كزيد ، وحاصله أن السكلى مع قيد زائد وهو تشخصه ، فلك أن تقول : السكلى بعض الجزئ .

وأما السكلية : فهى التى يكون الحكم فيها على كل فرد فرد ، بحيث لا يبق فرد مثل قولنا : كل رجل يشبعه رغيفان غالباً فإنه يصدق باعتبار السكلية أى كل رجل على حدته يشبعه رغيفان غالباً ، ولا يصدق باعتبار الكل أى المجموع من حيث هو مجموع ، فإنه لا يكفيه رغيفان ولا قناطر عديدة ، لأن الكل والكلية يتدرج فيهما الأشخاص الحاضرة والماضية والمستقبلية وجميع ما فى مادة الإمكان ، وإنما الفرق بينهما أن الكل يصدق من حيث المجموع ، والكلية يصدق من حيث الجميع وفرق بين المجموع والجميع ، فإن المجموع الحكم على الهيئة الاجتماعية لا على الأفراد ، والجميع الحكم على كل فرد فرد ويقابلها الجزئية وهى الحكم على أفراد

حقيقة من غير تعيين كقولك : بعض الحيون إنسان ، فالجزئية بعض الكلية ،  
إذا عرفت ذلك فسمى العموم كلية لا كل وإلا لتعذر الاستدلال به في التني والنهي  
على ثبوت حكمه لفرد من أفرادهِ .

كما عرفت فلا يصح الاستدلال به على ثبوت حكمه للفرد المهيّن في التني والنهي ،  
إلا إذا كان معناه الكلية التي يحكم فيها على كل فرد فرد بحيث لا يبقى فرد كما عرفت  
وحينئذ يستدل بها على أي فرد شئنا من الأفراد في التني والنهي ، فإما يتلف الحال  
بين الكل والكلية في التني والنهي ، لا في الأمر وحين الثبوت فمدلول العموم كلية  
لا كل لصحة الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد من أفرادهِ عند القائلين  
به إجماعاً فإن قوله تعالى ( ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ) دال  
على تحريم قتل فرد من أفراد النفوس بالإجماع ، وليس معناه ولا تقتلوا  
ببوع النفوس وإلا لم يدل على كل فرد فرد فلا يكون عاصياً بقتل الواحد ، لأنه  
لم يقتل المجموع ، إذا تقرر هذا فهنا سؤال قوى شنف به الشيخ أبو العباس  
القرافي ، وهو أن دلالة العموم على كل فرد من أفرادهِ نحو زيد المشترك مثلاً  
من المشتركين .

لا يمكن أن يكون بالمطابقة ، ولا بالتضمن ولا بالالتزام ، وإذا بطل أن  
يدل لفظ العموم على زيد مطابقة وتضمناً ، والتزاماً بطل أن يدل لفظ العموم  
مطلقاً لانحصار الدلالة في الأقسام الثلاثة . إنما قلنا : لا يدل عليه ، وطريق المطابقة  
لأنها دلالة اللفظ على مسماه بكأله ، ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط حتى تكون  
الدلالة عليه مطابقة .

وإنما قلنا : لا يدل بالالتزام لأن دلالة الالتزام هي دلالة اللفظ على لازم  
مسماه ، ولازم المسمى لا بد وأن يكون خارجاً عن المسمى ، ويزيد ليس بخارج

عن مسمى العموم ، لانه لو خرج لخرج عمرو وخالد وحينئذ لا يبقى في المسمى شيء فدل على أنه لا يدل بالمطابقة ، ولا الالتزام ، وإنما قلنا : لا يدل بالتضمن لان دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه ، والجزء إنما يصدق إذا كان المسمى كلاً لانه مماثلة ، ومدلول لفظ العموم ليس كلاً ، كما عرفت فلا يكون زيد جزءه فلا يدل عليه تضمناً .

فتبين بطلان دلالة لفظ العموم على زيد بشيء من هذه الثلاثة والدلالات المتأصرة فيها تبطل أن يدل لفظ العموم مطلقاً ، وقد سار هذا السؤال غورا ونجدا ولم أر من أجاب عنه إلا الشيخ شمس الدين الاصفهاني في شرح المحصول فقال : أنا حيث قلنا : أن اللفظ ، إما أن يكون دالاً بالمطابقة والتضمن ، أو الالتزام فذلك في لفظ منرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مفردين .

وذلك لإثباتي ههنا فلا ينبغي أن يطلب ذلك .

وإذا عرفت هذا فاعلم أن قوله : ( اقتلوا المشركين ) في قوة جملة من القضايا وذلك لأن مدلوله اقتل هذا المشرك ، واقتل هذا المشرك إلى آخر الافراد الصيغ إذا اعتبرت بجملتها فهي لا تدل على قتل زيد المشرك ، ولكنها ما يدل على قتل زيد المشرك ، لا بخصوص كونه زيداً بل بعموم كونه فرد ضرورة تضمنه لقتل زيد المشرك ، فان من جملة هذه القضايا وهي جزء من مجموع تلك القضايا فتكون دلالة هذه الصيغة على وجهين ، قتل زيد المشرك لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب والذي هو في ضمن ذلك المجموع هو دال على ذلك مطابقة ، قال فافهم ذلك ، فانه من دقيق الكلام ، وليس ذلك من قبيل دلالة التضمن بل هو من قبيل دلالة المطابقة .

(فائدة) إذا ثبت أن مدلول صيغ العموم كلية لا كل فافهم ذلك في الضمائر بأسرها وصيغ المجموع النسكرات فإذا قال السيد لعبيده لا تخرجوا ليس المراد لا يخرج كلكم من حيث هو كل بل المراد بهذه الواو التي هي ٠٠ ير في أخرجوا كل واحد على حالة وكذلك الخبر بالنفي مثل لا أغضب عابكم فالمراد ثبت الحكم لكل فرد بما دل عليه هذه الكاف وكذلك جموع النسكرات ، فإذا قال لا كرم رجلا اليوم فالمراد كرام كل واحد واحدا ما دل عليه رجال ، ومنه قوله تعالى (عليكم أنفسكم) أي على كل واحد واحد بنفسه وليس المراد المجموع ، وإذا قرر ذلك فنقول إذا قال القاتل اقتلوا زيدا فقد أمر كل فرد فرد بقتل زيدلان في اقتلوا ضميرا يعود على كل فرد فرد كما قلناه وإذا عرفت هذا فهنا سؤال وتقريره في قوله مثلا (أقتلوا المشركين) عمومان أحدهما في المشركين .

والثاني في المأمورين بقتلهم ، ودلالة العموم كلية كما عرفت فيكون أمر كل فرد من المؤمنين بقتل كل فرد من المشركين والفرد الواحد لا يقدر أن يقتل كل فرد من المشركين ، فيكون ذلك تكليفا بالمستحيل وهو غير واقع وقد قال الأصهباني شارح المحصول في جوابه أن هذا ، وإن كان ظاهر اللفظ إلا أن العقل دل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل قال والذى أيده الله ، وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين .

المقدمة الرابعة المتأخرون أو من قال منهم زعموا أن العام في الأشخاص مطلق باعتبار الأزمان والبقاع والأحوال والمتعاقبات وقالوا : لا يدخلها العموم إلا بصيغة وضعت لها فإذا قال (اقتلوا المشركين) عم كل مشرك بحيث لا ينقض فرد ولا يعم الأحوال حتى يقتل في حال الهدنة والذمة ولا خصوص المسكان حتى يدل على المشركين في أرض الهند مثلا ولا أزمان حتى يدل على يوم السبت أو الأخذ مثلا وقد شفق الشيخ أبو العباس القراني بهذا البحث ، وظن أنه يلزم من هذه القاعدة أنه لا يعمل بجميع العمومات في هذا الزمان ، لأنه قد عمل بها في زمان ما والمطلق يخرج عن عهده بالعمل به في صورة وقد وافق على هذه القاعدة الأمدى فإنه قال في كلامه على قول الصحابي هل هو حجة جوابا عن الاحتجاج بقوله



عليه السلام ، أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ، مانصه الخبر الأول ، يعني هذا وإن كان عاما في أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء به في كل ما يقتدى به ، انتهى ، وردها جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن ديق العيد في شرح العمدة ، وأستدل بحديث أبي أيوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة ، على أن أبا أيوب وهو من أهل اللسان ، والشرح فهم للعموم في الأمكنة يعني فيكون العام في الأشخاص عاما في الأمكنة على خلاف ما قرره القرافي وهناك الذي اقتضاه كلام الإمام فإنه قال في كتاب القياس جوابا عن سؤال سائل قلنا ، لما كان آرا يجتمع الأقيسة كان متناولا لاحالة لجميع الأوقات ، والأقح ذلك في كونه متناولا لجميع الأقيسة ، وقد وقع لي مرة في التمسك لردها بحديث ابن المعلی حيث دعاه النبي ﷺ وهو في الصلاة فلم يجبه فقال عليه الصلاة والسلام ، ألم يقل الله الحديث فقد جعله ﷺ عاما في الأحوال ، لأنه احتج عليه بالآخر هو في حالة الصلاة لكن ظهر لي الآن أن العموم في الأحوال ، إنما جاء في هذه الآية من صيغة إذا ، فإنها ظرف ، والأمر معلق بها وهي شرط أيضا والمطلق على شرط يقتضى التكرار والظرف يشمل جميع الأوقات ، ويازمها الأحوال وقررت مرة أخرى أن هذه لتاعدة ، إنما تنقدح في سياق الإثبات كقوله ( اقتلوا المشركين ) لا فيما إذا كان فعلا في سياق النفي كما لو قيل لا تقتل مسلما فان الفعل يدل على الزمان إذ هو أحد جزئيه ، وقد دخل عليه حرف النفي فعمم كل زمان فصار العام في الأشخاص في سياق النفي عاما في الأزمان لان حكم الفعل حكم التكررة وهي في سياق النفي العموم ، والذي نقوله الآن في هذه القاعدة أنها حتى لا سيئلا إلى المصادمة بمنعها ، ولكن ما جعله القرافي لازما عليها غير مسلم له وذلك لان المقصود أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والازمنة والبقاع . بمعنى أنه إذا عمل به في الأشخاص في حالة ما في زمان ما في مكان ما لا يعمل به في تلك الأشخاص مرة أخرى ، أما في أشخاص آخر فيعمل به ، لأنه لو لم يعمل به لزم التخصيص في الأشخاص فالتوفية بعموم الأشخاص ، إن لا يبقى شخص ما في أي زمان ومكان وحال إلا حكم عليه والتوفية بإطلاق . أن لا يتكرر ذلك الحكم ، فكل زمان مجلد ، إذا جلدناه لا يجلده مرة ثانية في مكان آخر أو زمان آخر أو حالة أخرى ، إلا إذا زنا مرة أخرى ، لان تكرر

جاءه لادليل عليه ، والفصل مطلق هذا ماقرره الإمام الجليل علاء الدين الباجي ، ونقله عنه وادى أطلال الله بقاءه في كناية أحكام كل وهو من أنفس مختصراته .

قال وقال الباجي هذا معنى القاعدة ، وبه يظهر أن لا إشكال عليها ، ولم يلزم من الاطلاق في شيء منع التعميم في غيره قلت وغالب ظني أن الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرح الإمام ، ذكر هذا التقرير بعينه ثم قال الشيخ الإمام والذي أيده الله وقد يتعرض على هذا التقرير بأن عدم تكرار الجدل مثلا معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار ، وبأن المطلق هو الحكم والعام هو المحكوم عليه ، وهما غيران فلا يصلح أن يكون ذلك بأويلا لقولهم العام مطلق قال فينبغي أن يهذب هذا الجواب ، ويجعل العموم والاطلاق في لفظ واحد ، بأن يقال العموم عليه هو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران .

احدهما : الشخص -

والثاني : الصفة كالزنا مثلا : وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الشخص ، لا عموم الصفة والصفة باقية على اطلاقها فهذا معنى قولهم العام في الاشتناص مطلق في الأحوال والأزمنة والباق ، أي كل شخص حصل منه مطاق زنا حد ركل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ورجع العموم والاطلاق إلى لفظة واحدة ، باعتبار مدلولها من الصفة الشخص المتصف بها فافهم ذلك ثم أنه مع هذا لا نقول كون الصفة مطلقة يحمل على بعض مسايها لانه يلزم منه إخراج بعض الاشخاص نعم لو حصل استغراق الاشخاص لم يخافنا مع ذلك على عموم الصفة لاطلاقها وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين وهو قوله بإلحاقه لا تستقبلوا القبلة بفائط ولا بول (١) الاستقبال مطلق ، وبدخول النهي عليه صار عاما ، فكل استقبال منهي عنه والاستقبال في الشام أو غيره لو أخرج لبطل العموم ، فادرجه في النهي من جهة إرادة العموم ، لامن جهة عموم موضوعه .

المقدمة الخامسة انفتحت النجاة على أن أربع صيغ من جموح التكسير ، وأن جموح السلامة مذكرا كان أو مؤنثا للامة ، وهي العشرة فادونها ، وهي التي يجمعها قول الشاعر :

بأفصل وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الأدنى من العدد  
وسالم الجمع أيضاً داخل معها فهذه الخمس فاحفظها ولا تزدد

نحو أفلس وأحمال وأرغفة وصديفة ومسلمين ومسلمات .

واتفق الأصوليون القائلون بالعموم وهم أكثر حملة الشريعة ، على أن صيغة  
المشركين وما شابهها للعموم ، وكذلك الأحمال والأرغفة ، فقد يقال هذان فرقان  
عظيمتان تنقل عن العرب ، وكل واحدة نقلت ، عكس ما نقلته الآخر . فأين العموم  
الذي هو غير متناهي الأفراد من العشرة فما درتها ، ولا سبيل إلى تكذيب كل  
واحدة من هاتين الفرقتين العظيمتين فإوجه الجمع بين كلاميهما ، والجواب ما ذكره  
إمام الحرمين ، وقال : أنه الذي استقر عليه نظره في محاولة الجمع بين مسالك الأئمة  
في ذلك ، وهو أن قول النحاة أنها للعشرة ، فادونها إنما هو قبيح إذا كان الجمع منكراً  
نحو مشركين وأحمال ونقل الأصوليين ، إنما هو حال التعريف بالآلاف واللام فإنه  
حينئذ يعم كل جمع وذلك بمنزلة رجل المنكر ، فإنه الواحد من بني آدم وبالتعريف  
يعم كل فرد ، وأما الجمع حال التنكير ، فلا يقول ، فيه بالتعميم إلا من شذ ،  
كالجبايئ أو من حمل المشترك على معنياه ، وجعل ذلك من باب العموم ، فالسؤال  
عليه متقدح يحتاج إلى جواب .

ولقائل أن يقول : الفقهاء على أن من أقر بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي  
جمع كثرة وأقله باتفاق النحاة أحد عشر ، فما الجمع بين الكلامين ، اللهم إلا أن  
يدعى الفقيه أن العرف شاع في إطلاق دراهم على ثلاثة ، واشتهر فصار حقيقة  
عرفية ، وهي مقدمة على الغوية ، ولا يكفي أن يقول : إطلاق جمع الكثرة على  
القلة يصح مجازاً ، والأصل برآة عما زاد قبلنا تفسيره بثلاثة لذلك ، لأننا نقول :  
لا يقبل من الالفاظ بمقتضى الالفاظ في الأقارب التفسير بالمجاز ، ألا ترى أن من أقر  
بأفلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد ، وإن صح إطلاق الجمع على الواحد مجازاً .

المقدمة السادسة : دلالة العموم قطعية عند جماعة وظنية عند آخرين .

واشتهر قول الشافعي : أنها ظنية .

وقال امام الحرمين : في أوائل العموم الذي صح عندي من مذهب الشافعي :  
أن الصيغ العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصاً في الاستتراق ، وإنما  
التردد فيما عدا الأذل من جهة عدم اقطع بانتفاء القرائن المختصة ، وكذلك ذكر  
الكيا في تعليقه في الاصول ، وقد نبجز ما تصدنا براده من المقدمات ، فلنلتفت  
الى شرح الحد الذي أورده في الكتاب فنقول : قوله ، لننظ جنس ويؤخذ من التعبير  
به أن العموم عنده من عوارض الألفاظ فقط .

فان قلت : فقد نص بعد ذلك على جواز تخصيص العلة والمفهوم والتخصيص  
فرع العموم .

قلت : أجب الاسفرائني شارح الكتاب بأنه أطلق العموم هناك على سبيل  
المجاز ، وكلامه هنا في مدلوله الحقيقي ، وقوله : يستغرق فصل يخرج به التكررة في  
سياق الاثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مشاة كرجلين أو : وعة كرجال  
أو عددا كخمسة ، فانها لا تستغرق جميع ما يصلح له ، وإنما تتناول على سبيل البدل  
قلنا عموماً ، عموم استتراق وهو الذي تكلم في تعريفه ، وعموم بدل كما ذكرناه  
يصدق على كل واحد بطريق البدلية ، وخرج بهذا الفصل ، أيضا المطلق ، فانه  
لا يدل على شيء من الأفراد فضلاً عن أن يستغرقها ، وقوله : جميع ما يصلح له  
احتراز عن ما لا يصلح ، فان عدم استتراق ما لمن يقبل انما هو لعدم صلاحيتها له ،  
أعني لعدم صدقها عليه ، وقوله : بوضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك وما له  
حقيقة ومجاز وتقرير ذلك أن العين وضعت مرة للباصرة وأخرى للذهب فهي صالحة  
لها ، فاذا قال : رأيت العيون وأراد الباصرة دون الذهب أو عكسه ، فانها لم تستغرق  
جميع ما يصلح لها مع كونها عامة ، لأن الشرط هو استتراق الافراد الخاصة من  
شخص واحد ، وقد وجدوا الذي لم يدخل فيها هو افراد وضع آخر ، فلا يضر  
وما له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل فالمقصود بهذا القيد ادخال بعض الافراد  
فا الإخراج هكذا قرره الاسفرائني شارح هذا الكتاب ، وهو تقرير حسن  
جنتب غيره ، هذا شرح الحد وقد أورد عليه أمور :

أحدها : أنه أخذ فيه افضة جميع ، وكذلك لفظة ما وهما من جملة المعرف ،  
وأخذ للمعرف قيدا في المعرف باطل أورده الأصفهاني وادعى أن جوابه متعذر

**والثاني:** أن الاستغراق هو العموم ، والمستغرق والعالم لفظان مترادفان، فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظي وهو تبديل لفظ بلفظ آخر وليس ذلك بتعريف حقيقي لا حدى ولا رسمى ، وأجيب عنه بأننا لانسلم ترادف العموم والاستغراق ، فإن العموم لثة هو الشمول والشمول والاستغراق غير مترادفين ، وإن اشتركا في بعض المواضع ، لكن يجوز تعريف العام المصطلح عليه بالمستغرق اللغوى ، وحينئذ فهما غير مترادفين ، لأن الكلام فى معنى المستغرق لثة ، وفى معنى العام اصطلاحا .

**والثالث:** أنه ينتقض بالعمل الذى ذكر معه معمولا به كقولنا : ضرب زيد عمراً ، فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له ، وليس يعام وهذا ضعيف جداً ، لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له ، إذ ليس شاهداً لجميع أنواع الضرب الصادر من زيد الواقع على عمرو ، وإنما دل على مطلق صدور ضرب من زيد ووقوعه على عمرو .

**والرابع:** أنه ينتقض بأسماء الأعداد لأن لفظ المئة لفظ مستغرق لجميع ما يصلح وهو أفراد العدد وليس بعام .

وأجيب عنه بأن قولنا : ما يصلح له يدفعه ، فإن لفظ المائة لا يتناول إلا بعض ما يصلح له ، وهو المئة الواحدة ليس متناولاً لكل واحد من أفراد المئين على سبيل الاستغراق .

**والخامس:** أن مراده بقوله : المستغرق لفظ العموم بلا شك وهو غير جائز ، لأن لفظ العموم لا يصح لواحد واحد من آحاده ، فإنه لم يوضع لواحد ولا لإثنين ، وإنما يصلح للجميع أورده النقشوانى قال الأصفهاني : وهو مندفع بتفسير الصلاحية فمن أورده لم ينهم معناها ، فإنه ليس المراد بالصلاحية ، إلا أن الرجال يصلح لأفراد هذا الصنف ، ولا يصلح لغيرهم والله أعلم .

قال : ( وفيه مسائل ) :

**الاولى:** أن لكل شيء حقيقة هو بها هو فالبدال عليها المطلق وعليها بوحدة

معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة العدد مع كل جزئها العام.

هذه المسألة في الفرق بين العام والمطلق والنكرة والمعرفة والعدد فتقول : لكل شيء حقيقة بها هو ، وهو تلك الحقيقة مغايرة لكل ما عداها من الأمور اللازمة لها والمفارقة للإنسانية ، فإنها من حيث هي حقيقة مغايرة للوحدة والكتلة ، وإن لم تنقل عن أحدهما إذا عرفت هذا فالنظر الدال على تلك الحقيقة من حيث هي من غير اعتبار من عارض عوارضها هو المطلق كقولنا بالرجل خير من المرأة والدال على تلك الحقيقة مع وحدة معينة شخصية أو نوعية أو جذسية المعرفة ، والدال عليها مع وحدة غير معينة النكرة مثل رأيت رجلا والدال عليها مع وحدات أي مع كثرة ، إما أن تكون تلك الكثرة معدودة أي محصورة أولا ، فإن كانت محصورة فهي العدد ، كإثنا وعشرة وإن لم تكن معدودة - بل استوعبت جميع جزئيات تلك الحقيقة فهو العام كالرجال والمساكين ، وقد عرفت من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والنكرة ، ومن الناس من زعم أنه لا فرق بينهما ، وعليه جرى الأمدى ، وهذا للتقسيم فيه مناقشات .

أحدها : أنه غير حاصر وذلك لأن الماهية على ثلاثة أقسام ، ماهية بلا شرط شيء وهي المطلقة ، و ماهية الشرط لاشيء وهي المجردة ، عن جميع الأعراض والواحد كالوحدة والكثرة وغيرهما ، والتقسيم المذكور لا يشمل إلا الماهية المطلقة وأهل الآخرين .

والثاني : أنه يقتضى وقوع التماثل بين العدد والمعرفة والعام ، أى لا يصدق أحدهما على الآخر ، لأن هذا شأن التقسيم ، وليس كذلك ، فإن العام قد يكون معرفة كالرجالة ، وقد يكون نكرة نحو كل رجل والعدد قد يكون معرفة نحو الخمسة أو نكرة كخمسة .

الثالث : أنه اعتبر الوحدة في مدلول المعرفة ومدلول النكرة . وذلك يوجب خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة لأنه اعتبر الأحدة فيها ، وهذا متعدد وهو باطل ويوجب خروج ، نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل .

قال : ( الثانية : العموم ، إما لفة بنفسه كأي الشكل ، ومن العالمين وما لغيرهم ،  
وأين المكان ومتى الزمان ) .

الذي يقيد العموم إما أن يفيد من جهة اللفظة أو العرف أو العقل .  
القسم الأول : المفيد لفة وهو على ضربين ، لأنه إما أن يدل عليه بنفسه لكونه  
موضوعاً له أو بواسطة اقتران قرينة به الضرب الأول ما يدل عليه بنفسه وهو  
نوعان ، لأنه إما أن يكون شاملاً لكل أي لجميع المفهومات ، أو لا يكون .

الأول : أن يكون شاملاً لجميع المفهومات ، وذلك كلفظ أي فإنها تشمل  
العالمين وغيرهم فيقبل العموم في كل ما دخلت عليه من الجنسين ، وكذلك لفظة ،  
كل ، وجميع ، والذي ، والتي ، وسائر ، إن كانت مأخوذة من سور المدينة ، وهو  
المحيط بها كما جزم به الجوهري ، وقد عدما للقاضي في مختصر التقريب من الصيغ ،  
فإن كانت مأخوذة السور بالهمز وهو البقية فلا تعم ، وذلك هو المشهور في استعمال  
الفصحاء في الحديث « أمسك أربعاً أو فارق سائرهن ، أي باقهن .

قلت : ولا أدري كيف يستفاد العموم من لفظة جميع ، فإنها لا تضاف إلا  
إلى معرفة ، تقول : جميع القوم وجميع قومك ، ولا تقول : جميع قوم ، ومع  
التعريف بالألف واللام ، أو الإضافة يكون العموم مستفاداً منها لا من  
لفظة جميع .

( تنبيه ) شرط أي أن تكون ، استفهامية ، أو شرطية . فإن كانت موصولة  
أو صفة أو حالا أو مناداة ، فإنها لا تعم مثل مررت بأيهم قام أي بالذي قام  
ومررت برجل أي رجل بمعنى كامل ومررت بزيد أي رجل بفتح أي لمعنى كامل أيضاً  
ويأبها الرجل والنوع .

الثاني : أن لا يكون شاملاً لكل وهو على وجهين :

أحدهما : أن يختص بأولى العلم ، كلفظة من فاتها وضماً تختص بالعالمين بكسر  
اللام ، وقد تستعمل في غير العالمين للتغليب ، أو غيره كقوله تعالى ( فمنهم من يمشي

على بطلته (١) وشرط من أيضا أن تكون استفهامية ، أو شرطية ، فإن كانت نكرة موصوفة ، أو كانت موصولة ، فإنها لاتعم ، ومن المشار إليها تدم الذكور والآثان والأحرار ، والعبيد ، على الصحيح .

**والثاني :** أن يكون مختص بغير أولى العلم وهو أينما على وجهين ، لأنه إما أن يعمهم أو يختص ببعضهم .

**الأولى :** أن يعمهم ، وهي لفظة ما الاسمية ، فإنها تفيد العموم ، إذا كانت معرفة نحو هات مارأيت فيفيد العموم فيما عدا النامنين من الزمان والمكان والجناد والذات ، وقد تناول أولى العلم أيضا

**الثاني أن يختص عمومهم** فاما أن يختص بالأمكنة نحو أن تجلس اجلس ومنه حيث وأنى أو بالأزمنة نحو متى تقول متى تقوم أفتم

فإن قلت قد جعلتم هذه الصيغ للعموم في الأصول وخالفتم ذلك في الفروع بدليل أن من قال لامرأته متى قمت أو حيث أرائني قمت فأنت طالق ، لا يقع عليه إلا واحدة ، ويقتضى ما قررتم تكرار الودع بتكرار القيام كما لو قال كلما قلت ليس من لازم العموم التكرار في كلما فلنخصوصية كل لآلاتها على كل فرد فيتعلق به الحكم وليس ذلك في شيء من صيغ العموم غيرها وهنالمهمات نبه عليها والذي رحمه الله في كتابه الموضوع في أحكام كل وهو كتاب جليل ، ونحن نورد هنا بما يتعلق به صنعة الأصول منها ما يتهدب به النظر فتقول أطلق الأصوليون هذه الصيغ وأن مدلولها كل فرد فأما كل فلا يدخل الأعلى ذى جزئيات ، وأجزاء ومدلولها في الموضوعين الاحاطة بكل فرد من الجزئيات أو الأجزاء أو قد تضاف لفظا إلى نكرة مثل (كل امرئ بما كسبت رهنين) (وكل شيء فعلاؤه في الزبر) وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه (وتخرج له) (٤) وقال لييد :



ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لاغالة زائل

وقال : كعب بن زهير :

كل ابن أثنى ، وإن طال سلامته يوما على آله حدياء محمول

ومعنى العموم في هذا القسم كل فرد لا المجموع ، وكل ، لادلالة لها إلا على كل فرد ، وهى نص في كل فرد مادلت عليه تلك النكرة مفرداً كان أو ثنية أو جمعا ، ويكون الاستغراق للجزئيات ، بمعنى أن الحكم ثابت لكل جزء من جزئيات النكرة وقد يكون مع ذلك الحكم على المجموع لازماله كقولنا : كل مشرك مقتول وقد لا يزوم كقولنا : كل رجل يشبعه رغيف وكل الأمرين ليس من لفظ كل بل يظهر ذلك من معنى الكلام ، وقد يضاف كل لفظ إلى معرفة لقوله تعالى ( وكلهم آتية يوم القيامة فردا ) (١) وقوله ﷺ حكاية عن ربه و يا عبادى كلكم جائع إلا من أظعمته فاستطعموني أظعمكم يا عبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوفى أكسكم ، (٢) وكلام أكثر الأصوليين يقتضى أن كلاً فى هذه الحالة مثلها حالة الإضافة إلى نكرة فى الدلالة على كل فرد ، واقتضى كلام بعض الأصوليين وابن مالك من النحاة أن مدلولها فى هذه الحالة المجموع ، قال الشيخ الإمام والى أطال الله بقاءه والذى يظهر أنها إذا أضيفت إلى معرفة ، فإن كان مفرداً كانت لاستغراق أجزائه ويلزم منه المجموع ولذلك يصدق قولنا كل رمان مأكول ولا يصدق كل الرمان مأكول للخمول قشره وبعبارة أخرى يصدق كل رجل مضروب إذا ضربت كل ما وواحدة ضرباً ، ما ولا يصدق كل الرجل مضروب إلا إذا ضربت جميع أجزائه وإن كانت المعرفة المضاف إليها جمعا احتمال أن يراد بالمجموع كافي قولنا : كلكم بينكم درهم ، وأن يراد كل فرد كقوله ﷺ كلكم راع ، (٣) ولذلك فصله بعد ذلك فقال لسلطان راع ، والرجل راع والمرأة راعية والاحتمال الثانى : أكثر فيجعل عليه عند الامكان ، ولا يعدل الأول إلا بقرينة ، ومن أمثلة بعض الأصوليين كل أعضاء البطن حيوان ، والمراد بالمجموع كافي كلكم بينكم درهم ، وهذا يحتاج إلى سماع من العرب لسكن كلام النحو بين منطبق عليه قال ابن السراج يقول أن خيرهم كهم زيد ، وإن لى قبلكم كلكم خمسين درهما والمراد الجمع لا كل فرد .

وأعلم أنك إذا أثبت حكماً لجزءه أو أجزاءه ، ثم أخذت جملة من تلك الأجزاء أو الجزئيات لا يلزم أن يثبت لها ذلك الحكم بل قد يثبت ، بحسب ما يدل عليه الدليل إذا أدخلت كلا على ما فيه الالف واللام . وأريد الحكم على كل فرد فهل نقول أن الالف واللام هنا يفيد العموم ، وكل تأكيدها أو أنها هنا لبيان الحقيقة حتى يكون ناسياً كل من الأمرين محتمل قال الشيخ الإمام والى أعزه الله ، وقد يقال بأن الالف واللام يفيد العموم في مراتب ما دخلت عليه ، وكل تفيد العموم في أجزاء كل من المراتب .

فإذا قلت كل الرجال أفادت الالف ، واللام استغراق كل مرتبة من مراتب جميع الرجال ، وأفادت كل استغراق إلا أحاد فيصير لكل منهما معنى ، وهو أولى من التأكيد . ومن هنا يظهر أنها لا تدخل على المفرد المعرف بالالف واللام ، إذا أريد بكل منهما العموم .

فإن قلت قوله عليه السلام ، كل ذلك لم يكن هل يفيد نفي كل واحداً والمجموع .

قلت قد ظهر لك بما تقدم أنه يفيد نفي كل واحد ، فإن ذلك إشارة إلى المذكور وهو قول ذي الدين أقصرت الصلاة أم نسيت . فالمدكور القصر والنسيان ، وعاد اسم الإشارة المفرد عليه فيفيد نفي كل واحد لأن دلالة العموم إذا أضيفت كل إلى مفرد نكرة أو معرفة نص في واحد لما سبق ، وههنا التقدير كل المذكور لم يكن وهو مفرد فلذلك لا يحتمل نفي الجموع فقط ولو كان موضعه جمع معرف لاحتمل نفي كل واحد ونفي المجموع ، وإن كان الأظهر نفي كل واحد لما سبق ونظير ذلك ما يفيد نفي كل واحد قول الشاعر :

قد أصبحت أم الخيار تدعى على ذنبا كله لم أصنع

فدلوه أيضاً نفي كل واحد ويعبر عن هذا بعموم السلب عام لكل الأفراد ، من أنه حكم بالسلب على كل فرد ، وهذا فيما إذا تقدمت كل على النفي ، وأما إذا تقدم النفي على كل كقول المتنبي :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه .

وقول الآخر :

ما كل رأى القفى يدعو إلى الرشد ،

وقولنا : ما جاء كل القوم ، وما جاء القوم كلهم ، وليس كل بيع حلالا ، فإنه لا يفيد العموم ، وهو المسمى بسلب العموم ، أى يفيد سلب العموم لا عموم السلب وذكرها في سببه طرقا لم يرتضها والذى الشيخ الإمام ، واختار طريقا غيرها قررهما في أحكام كل ، وهى أن قولنا : مثلا ما كل ما يتمنى المرء يدركه سالبة محصلة تقيض الموجبة المحصلة ، والموجبة المحصلة تقتضى العموم ، فلا يقتضيه تقيضها ، وكذلك قولك : لم يقم كل إنسان سالبة محصلة معناها تقيض لمعنى الموجبة المحصلة ، وهى قولك : قام كل إنسان ، وقولك : قام كل إنسان معناه الحكم على كل فرد بالقيام ، فيكون المحكوم به فى السالبة المحصلة بقيض قيام كل فرد وتقيض الكلئ جزئى فيكون مدلوله سلب القيام عن بعضهم ، لأنه التقيض ، وهذا بخلاف ما إذا تأخر السلب عن كل بما تقدم من قوله ﷺ ، كل ذلك لم يكن .

وقول الشاعر :

كله لم أصنع ، فقد بان الفرق بين سلب العموم وعموم السلب .

واعلم أن النهى والنقي من واد واحد ، ومقتضى ذلك أن يطرد حكم النقي

فى النهى .

فإذا قلت : لا تضرب كل رجل أو كل الرجال يكون النهى عن المجموع ، لا عن كل واحد ، ويتعدا هذا إلى سائر صيغ العموم كقولك : لا تضرب الرجال إلا أن يكون هناك قرينة تقتضى ثبوت النهى لكل فرد ، والأصوابون قالوا : دلالة للعموم كلية ، ولذلك يستدل بها فى النقي والنهى وما ذكرناه يرد عليهم .

قلت : وهذا الذى أوردناه من التفرقة بين تقدم النقي على كل ، وتأخره عنها هو الذى ذكره البيانيون ، وارتضاه الشيخ الإمام وائدى أيده الله ، وهو وإن كان فى غاية الظهور إلا أن لقائل أن يقول ، ما برحت العلماء سلفا وخلفا تستدل بقوله تعالى ( ولا تقتلوا أولادكم ) (١) ( ولا تقتلوا النفس ) (٢) ونظائر ذلك على إثبات الحكم لكل فرد ، ولم يقل أحد أن ذلك نهى عن المجموع ، وقال الله تعالى : ( والله لا يحب كل مختال فخور ) (٣) والمراد كل واحد ، وكذلك فإن أصحابنا لو قال : والله لا وطئت كل واحدة منكن يكون موليا من كل واحدة ، ويتعلق بوطء كل واحدة الخنث ، ولزوم الكفارة ، وهذا كله يشهد لعدم التفرقة بين تقدم النقي وتأخره .

ثم اعلم أن ما قدمناه من أنه إذا تقدم النقي على كل لا يدل على الاستغراق شرطه أن لا ينتقض للنقي بالا فلو انتقض قبل المحمول ، فالاستغراق باق ، كما لو لم يدخل النقي قال الله تعالى ( إن كل من فى السموات والأرض ) الآية فالمراد أن كل واحد آتية عبد ، وإن كان النقي متقدما لكن لأجل الاستثناء وسببه أن النقي إنما هو المحمول ، وتسلمه عليه وما بعد إلا لا تسلط للمنى عليه ، فما بعد إلا مثبت ، وهو فى الاستثناء المفرغ مسند إلى ما قبلها ، وهو كل فرد ، كما كان فى الجملة .

قيل : دخول النقي والاستثناء ، فهذا ما أوردناه لإيراده من الكلام على صيغة كل .

قال الشيخ الإمام : ومن لطيف القول فيها أنها للاستغراق سواء كانت للتأكيد أم لا ، والاستغراق لأجزاء ما دخلت عليه ، إن كان معرفة ، ولجزئياته إن كان نكرة

---

( ١ ) سورة الأنعام ( ١٥١ ) والإسراء آية ( ٣١ ) .

( ٢ ) سورة الأنعام ( ١٥١ ) والإسراء آية ( ٢٣ ) .

( ٣ ) سورة الحديد ( ٢٣ ) .

فإنك إذا قلت : رأيت زيدا كله كانت لاستيعاب أجزائه ، وكذلك أخذت العشرة كلها .

وقولك : رأيت كلهم وكلهم قائم وكل القوم ضارب ، ونحوه من سائر الصور دخولها على المعرفة من هذا القبيل ؛ لأنك لو حذفها لكان الشمول حاصلًا فكانت لاستغراق تلك الأفراد التي استغرقها المعرفة ، كما هي لاستغراق أجزاء العشرة وزيد . وإذا قلت : كل رجل قائم وما أشبهه من دخولها على النكرة كانت لاستغراق جزئيات تلك الحقيقة التي أضاف إليه واحد منهما .

قلت : وما ذكرناه من التفرقة بين إضافة كل إلى معرفة ، فيكون لاستغراق أجزاء ما دخلت عليه ، وإضافتها إلى نكرة ، فيكون لجزئياته هو ما ذكره وقرره والذي رضى الله عنه وإرضاه ، ولمعترض أن يقول : قد قال الله تعالى ( كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل (٢) والمراد الجزئيات لا الأجزاء ، وقال عليه السلام : « كل الطلاق واقع إلا طلاق المعتوه (٣) .

الحديث هذا القول في كل ، وأما جميع فمثل : كل إذا أضيفت إلى معرفة فتكون لإحاطة الأجزاء ، وما يستفاد في جميع أن ابن الفارض في كتابه النكت قال : جميع وإن كانت مثل كل في إعادة الاستغراق ، إلا أنها تفارقها فيما عدا ذلك ، فإن

---

( ١ ) سورة آل عمران آية (٩٣) .

( ٢ ) وانظر الحديث : عن أبي هريرة رضى الله عنه - عن النبي ﷺ - قال : « كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله » .

قال الترمذى : لا تعرفه إلا من حديث عطاء بن عجلان ، وهو ذاهب الحديث وروى بإسناده عن « علي » ، مثل ذلك .

( المغنى لابن قدامة ٧/١١٣ - ١١٤ ) ط مكتبة الرياض .

الزجاج حكى عن المبرد أن قوله : ( فسجد الملائكة كلهم ) يفيد وقوع السجود منهم فقط .

وقوله : ( أجمعون ) يفيد أنهم سجدوا مجتمعين ، ويؤيده أنه جعل الاقتراق في مقابلة في قوله ( تحسبهم جميعا وقاوبهم شتى ) (١) .

قلت : والقول بأن لفظ « جميع » يدل على اتحاد الزمن غريب لم أره في غير هذا الكتاب ، وإنما يعرف ذلك في لفظ يروع ، وأما الألف واللام والموصولات كلها فمثل كل ، وكذلك من ، وما الشرطيتان ، والاستفهاميتان ، مثل كل أيضاً تعم كل فرد وتحيط به .

هذا ما ذكره والدي في من ، ولقائل أن يقول : من صالحة للمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع وهذا حظ النحوى منها وحظ الاصولى أنها للعموم فهل العموم في جميع هذه المراتب أو في الآحاد ، ويظهر فائدة هذا إذا قال من دخل دارى من هذين فاعطه درهما .

فإن قلنا : بالأول أعطينا كل واحد درهما .

وإن قلنا بالثانى : أعطينا كل واحد درهما بدخوله ، ونصف درهم بدخوله مع الآخر ، وإن دخل ثلاثة فعلى الثانى : نعطيهم ثلاثة بدخول الآحاد كل واحد درهما ودرهما بدخول الثلاثة ، لكل واحد منه الثلث ، وثلاثة ، لأن صيغة الأنثوية فيهم ثلاثة فيستحقون بها ثلاثة لكل درهم ، فجمع ما يستحقون تسعة ، وعلى هذا للقياس ، وفي احتمال آخر وهو أنه لا يعطى المجموع إلا درهما ، ومأخذه أن من لا تدل على الافراد واحدا واحدا ، وإنما تستغرق ما صلحت له .

---

(١) سورة الحشر آية (١٤) .

وهذا البحث سمعته من والدي ولم يذكره في أحكام كل ، ولم أره منقولاً ولا مخلص عنه فيما يظهر إلا أن يقال لا عموم لها إلا في مراتب الأفراد لكن الأسبق إلى الفهم أنها عامة فيما يصلح ، وهو يصلح للأفراد ، وبمجموع الأفراد وإن كانوا لا يتناهون والسكل مرتبة من مراتب المتنى والمجموع دون النهاية ، فليبحث عن ذلك ، وأما أى وهى ومهما وأين فدلوا لها كل فرد لا على سبيل الاحاطة فهى تخالف كلا فى هذا المعنى ، والدليل على ذلك أنك تقول : أى الرجال عندك أزيد أم عمرو بأم لا بالواو ، وتقول : أكل الرجال عندك زيد وعمر وخالد بالواو ولا بأم فدل على الفرق بين مدلولها ، فكل تفيد شمول الحكم لكل ما دخلت عليه ، وأى لا تقتضيه ومن هنا جاء التكرار فى كل وكلمة ولم يجيء فى أى ونحوها ، حتى لو قال : أى وقت دخلت الدار فأنت طائى ، فدخلت مرة بعد أخرى لم يتكرر الطلاق ، ولو قال : كلما دخلت أو كل وقت دخلت قد دخلت مرة بعد أخرى تكرر .

فان قلت : فإذا كانت أى لا تدل على التكرار ، وإنما تدل على أحد ما دخلت عليه لا بعينه فهى والمطلق سواء وكل منهما عموم على البديل لا على الشمول ، والكلام إنما هو فى عموم الشمول .

قلت : المطلق والنكرة التى لا عموم فيها لا تعرض لها للأفراد ، وإنما يدل للمطلق على الماهية ، وإن دلت النكرة مع ذلك على وحدة فلا عموم فيها فطلق الوقت لا دلالة له على فرد ولا أفراد ، ووقت المتسكر يدل على واحد غير معين ولا عام ، فإرادة المفيد فهما لا يتافى اللفظ بل يزيد عليه وهذا هو مدلول ، إذا فاتها تدل على مطلق الزمان المستقبل ، ولا تتافى الحمل على الفور .

ولهذا اختلف الفقهاء هل تحمل عليه ، وهل تصرف إليه بقريئة العوضية ، وأما متى وأى حين وأى زمان فلم يترددوا فيها بل جعلوها صريحة فى جواز التراخي وسببه ما أشرنا إليه ، فاتها دالت على الأفراد ، وأن كل واحد من الوقت داخل تحت

مدلولها فارادة بعضها دون بعض بخالف لمقتضى اللفظ وأما ثبوت الحكم لأحدهما مع ثبوته للآخر فهذا أمر زايد على التهميم اختصت به كل ، وهذا أمر معقول لا ينكر وتأمل الألفاظ تدل له ، فانك إذا قلت ، أحد الرجلين احتمل أن يريد واحداً معينا .

فاذا قلت : إما هذا ، لم يحتمل ذلك وكان صريحا في استوائهما في الحكم ، فهذا معنى العموم في أى الرجلين بخلاف أحد الرجلين لاعموم فيه ، بل هو مطلق ، فان سميت هذا عموم بدل لاعموم شمول فلا حرج عليك ، غير أنك لا تسمى حيثئذ المطلق عاما لاعموم بدلا ، ولا عموم شمول ، وحاله ان المعاني ثلاثة ثبوت الحكم لكل من الأفراد حالة الجمع وحالة الأفراد وثبوته له حالة الأفراد من غير تعرض لحالة الجمع ، وثبوته للماهية من غير تعرض للأفراد .

**فالأول :** العام الشمولى المدلول عليه بكل وما في معناها .

**والثانى :** العام البديل المدلول عليه باى وما في معناها .

**والثالث :** المطلق وقد وضع لك بما تقدم أن ألفاظ العموم أنواع .

أحدها كل اداخنة على نكرة كقولنا : كل رجل وهى نص في كل فرد واقتضاها الجرح بطريقى اللازم .

**والثانى :** من والذى يظهر أنها بالعكس تقتضى الجموح أو المسمى ، وإنما تقتضى الأفراد من باب اللازم ، وهذا ينفع في السؤال المنقدم فيها ، ويظهر أثر هذا في التنى ، إذا قلت : لا تشتم من شتمك فالظاهر أن المراد الحقيقة ومعناه بخالف لمعنى لا تشتم كل من شتمك .

**والثالث :** أى وهى مثل كل في إثامة الأفراد لا يمكن يفارقتها في اقتضاء كل الاستزاق الشمولى ، وأى لا تقتضى إلا الاستزاق البديل والله أعلم .



قال : ( أو بقرينة في الإثبات كالمجمع المحلى بالالف واللام والمضاف ، وكذا اسم الجنس أو النفي كالنكرة في سياق ) .

هذا هو الضرب الثاني : وهو ما يفيد العموم من جهة اللفظ لا من جهة وضعه ، بل بواسطة اقتران قرينة وهو على وجهين .

أحدهما أن يكون في الإثبات ، وذلك كالمجمع المحلى بالالف واللام من غير عهد مثل أن الله يرى من المشركين ، والمجمع المضاف نحو عبيد أحرار ، وكذا المفرد ، إذا دخلت عليه الف واللام أو الإضافة وهو الذى عبر عنه المصنف باسم الجنس ، كقوله تعالى ( واحل الله البيع ) وقوله ( فليحذر الذين يخالفون عن أمره ) كما سبق وبما يدل على أن المفرد المضاف يعم ولمن ذكره قوله تعالى ( وجاء فرعون ومن قبله والمؤتفكات بالخاطئة فصوا رسول ربهم )<sup>(١)</sup> فإن المراد موسى المرسل إلى فرعون ومعه هارون ولوط المرسل إلى المؤتفكات وهنا تبيينان .

أحدهما أن العموم فيما ذكر مختلف فالداخل على اسم الجنس يعم الأفراد أعنى كل فرد فرد والداخل على الجمع يعم المجموع ، لأن الف واللام والإضافة يعلمان أفراد ما دخل عليه ، وقد دخل على جمع فانظر في هذا ، وفائدة أنه يتعذر الاستدلال به في النفي والنهي على ثبوت الحكم لفرد ، لأنه إما حصل النفي أو النهي عن أفراد الجموع ، وليس الواحد جمعا ، وهذا معنى قولهم : لا يلزم من النهي عن المجموع النهي عن كل فرد ولا من نفيه نفي كل فرد ، وهذا لا يعارض ما تقدم من أن العموم من باب الكلية وأن معناه ثبوته لكل فرد سواء ، كان نفيًا أو نهيًا أم لا لأننا في حالة الجمع أثبتناه أيضا في النفي والنهي لكل فرد من أفراد ما دخل عليه ، وهى الجموع ، وينبغي على مساق هذا التبرير أن تختلف الجموع ، تشمل جموع القلة ثلاثه ، ولا تشمل جموع الكثرة وإلا أحد عشر أحد عشر .

الثاني : علت اختيار المصنف أن المفرد المعرف بأن يسم وهو قول أبي إسحاق الشيرازي ، وابن برهان والجباق والمبرد وصححه ابن الحاجب وهو المنقول عن الشافعي ، وأما الإمام وأكثر اتباعه فقالوا لا يفيد العموم والمختار الأول .

فإن قلت لم لا قال الشافعي رضي الله عنه بوقوح الثلاث على من حانف بالطلاق المعروف وحيث قلت :

هذا سؤال سأله القرافي الشيخ عز الدين ابن عبد السلام ، وأجابه كإذ ذكر في شرح المحصول بأن هذا يمين فيراعى فيهما العرف دون الأوضح القرية قال الشيخ الإمام الوالد رحمه الله في الإجابة عن الأسئلة التي سألته عنها ، وقد يقال في الجواب أن الطلاق حقيقة واحدة وهي قطع عصمة النكاح ، وليس له أفراد حتى يقال : أنها تدرج في العموم ، ولكن مراتبه مختلفة منها ما يحصل به تشييب النكاح وهو الرجعي ، وجوز الشارح فيه أن يكون مرة بعد أخرى ، والتشعيب الحاصل من الثانية أكثر من الحاصل بالأولى ، وإن اشتركا في جواز الرجعة ، ومنها ما يحصل به البيئونة مع إمكان الرد بغير محلل ، وهو إذا كان بموض ، ومنها ما يحصل به البيئونة الكبرى وهو الثلاث ، فهذه مراتب وليست أفرادا ، ولكن إذا قال : أنت طالق ثلاثا فقد استوعب جملة الطلاق ، فإذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل إلا على أقل المراتب لأن الألف وانلام لادلالة لها على قوة مرتبة أضعفها فلا يحمل إلا على الماهية ، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى نقول بالاستفراق ، وأيضا فلو قال القائل : العتق يلزمني أو المشى إن مكة ومحو ذلك ، وقلنا :

يجب عليه الوفاء لم يلزمه إلا المسمى ، فكذلك هذا قال ، وهذا شيء يمكن أن يقال ، والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصاص على جوابه .

والثاني : مما يدل بواسطة اقتران قرينة أن يكون في النفي ، وذلك كالنكرة في سياقة . أما بما أو بلن ، أو ليس أو لم فإنها تعم سواء باسرها النفي ، نحوما أحد قائم ، أم باسرها نعوما قام أحد ، وبما استدلل به الإمام على النكرة في سياق النفي تعم ، أنه لو لم يكن للنفي لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيًا لدعوى من ادعى الماسوى الله تعالى .

وأعلم أن النكرة إن كانت صادقة على القليل والكثير أو واقعة بعدلا العاملة عملان ، أعنى لالتي لتنفى الجنس مثل لا رجل في الدار ببناء رجل على الفتح ، أو داخلا عليها من مثل ما جاءني من رجل فإن كونها للعموم من الواضحات ، لكن هل استفيد للعموم في قولك ما جاءني من رجل من لفظه ، أو كان مستفادا من النفي قبل دخولها هي لتأكيد الحق الثاني وهو ما قرره والذي إيدته الله غير مرة ، ولهذا قال الشيخ جمال الدين بن مالك وتزاد لتخصيص العموم بعد نفي أو شبهه ، وأراد بتخصيص العموم تقيته كما .

ذكرناه وإن كان هو حاصلًا قبلها ، وقد اعترض عليه شيخنا أبو حيان فقال تقسيم المصنف ، وغيره من هذه الزائدة إلى أنها تكون لاستفراق الجنس ولتأكيد الجنس ليس هو مذهب سيويه رحمه الله ، بل قولك ما جاءني من أحد وما جاءني من رجل من في الموضعين لتأكيد استفراق الجنس ، وهذا هو الصحيح انتهى ، وإنما حمل شيخنا أبو حيان على ذلك أنه لم يفرق بين العموم وتخصيص العموم ، ففهم كلام ابن مالك على خلاف ما أراد ، ثم اعترض عليه والحق ما ذكرناه ، وأن العموم قبل دخول من ظاهر لائنص واحتماله للتخصيص احتمال كبير ، ولئن كان مرجوحا وبعد دخول من العموم نص ، واحتمال التخصيص ضعيف جدا بحيث لا يكاد يوجد في كلام العرب ولا ينبغي أن يكون في ذلك خلاف ، بل ينزل اختلاف ، كلام العلماء على هذا التنزيل الذي ذكرناه ، وأنه متى قلت ما جاءني رجل

## أفاد الاستراق مع جواز إرادة الوحدة جواز منكرة

وإذا قلت ما جاءني من رجل كان الاستراق فصار إرادة الخصوص مستنكرة. وإذا قلت ما جاءني أحد كان نصا في العموم لأن أحد ، لا يدخل إلا في النفي، إلا إذا كانت همزتها مبدلة من واو فاتها تدخل في الإثبات، فلذلك يحتمل الخصوص أيضا ، فإذا دخلت عليه من كقوله تعالى ( ما منكم من أحد عنه حاجزين )<sup>(١)</sup> لم يبق لاحتمال الخصوص وجه وقد تمسك القراني في أن ما جاءني رجل لا يفيد العموم بقوله الزمخشري في قوله تعالى ( ما لكم من آله غيره )<sup>(٢)</sup> إنما استفيد العموم من لفظه من ولو قال ما لكم إله غيره لم يعم مع أن لفظه إله نكرة وقد حكم بأنه لا يعم وكذلك قوله ( وما تأتيهم من آية من آيات )<sup>(٣)</sup> قال إنما استفيد العموم من لفظه من تكون لإرادة العموم نحو ما تقدم وتارة تؤكد العموم ، كقولك ما جاءني من أحد ، وهذا الذي قاله الزمخشري يمكن تأويله على أنها أربع مراتب. كما أشرنا إليه أدناها في أفادة العموم ما جاءني رجل لعدم دخول من ولعدم إختصاص رجل بالنفي ، وأعلها ما جاءني من ديار لا تتفاء الأمرين ، والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل ، وما جاءني أحد كما أشرنا إليه من قبل ، فان أراد الزمخشري ذلك صح كلامه ، وإلا فهو ممنوح لأن قوله تعالى ( لا تجزي نفس عن نفس شيئا )<sup>(٤)</sup> وقوله ( لا يعزب ، عنه مثقال ذرة ) ونظائرهما مما لا شك في أفادته العموم ، وليس فيه من ولا لفظ مختص بالنفي ، وأيضا فان النكرة تدل على المساهمة ولا دلالة لها على قيد الوحدة ، وإن كانت محتملة له والأصل عدمه فدخول النفي عليها ينفي معناها

(١) سورة الحاقة آية ( ٤٧ ) .

(٢) سورة هود آية ( ٥٠ ) .

(٣) سورة يس آية ( ٤٦ ) .

(٤) سورة البقرة ( ٤٨ ) .

بطريق الاصالة وهو مطلق الماهية ، ويلزم منه العموم ، وأما احتمال قيد الوحدة فهو سابع ، ولسكنه خلاف الأصل والظاهر ، فلا يجمل هو الأصل في الدلالة ولا مساويا لما هو الأصل وإذا توصل كلام العرب حصل القطع بذلك ، ولم يثبت في هذه المسألة خلاف ، ومن ادعى فيها خلافا يحتاج إلى بيان ورد لما قلناه : ومع كون من هذه تفيد نصية العموم أو تأكيده هي محتملة ، لأن يكون للتبويض أولا بتداء الغاية .

وقال ابن مالك إن في كلام سيبويه إشارة إلى أنها للتبويض ، وهو كما قال لأن سيبويه ، قال بعد تمثيله بما أتاني من رجل أدخلت من لأن هذا موضع تبويض فأراد أنه لم يأت بعض الرجال ، وقال شيخنا أبو حيان ، إن هذا غير مرضى من ابن مالك ، لأنه يلزم منه أن تكون الفاظ العموم للتبويض ، وإنما المقصود بزيادة من في نحو ما أتاني من رجل جعل المجرور بها نصاب العموم ، وإنما تكون للتبويض فيما إذا لم يقصد عموم وحسن في موضعها بعض نحو من الناس من يقول وهذا الذي قاله شيخنا غير مرضى والحق ما قاله : ابن مالك ، وقد وافق شيخنا في آخر كلامه على جواز إرادة ذلك ، وعجب قوله أنه يلزم أن يكون ألفاظ العموم للتبويض ، وإنما حمله على ذلك توهمه أن أصل العموم مستفاد من لفظة من وقد بينا خلافه فيما تقدم والله أعلم .

( فائدتان ) الأولى صرح أمام الحرمين بأن النكرة في سياق الشرط ، تعم في قول القائل من يأتي بمال أجزاه فلا يختص هذا بمال هذا كلامه ، ومراد العموم البدلي لا الشمولي ، وهو صحيح .

وهيئة : اختلف في أن النكرة في سياق التثنية ، هل عمك لذاتها ، والتثنية

المشترك منهما .

**والثاني :** هو قول الحنفية واختاره والذي أيده الله فلم يحصل العموم عندهم ، إلا لأن حرف النفي اقتضى نفي الماهية السككية، ونفي الأعم يلزم منه نفي الأخص، فحصلت السالبة السككية بطريق اللزوم ، لا لأن اللفظ موضوع في اللغة للسالبة الكلية، وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الأول وهو أن اللفظ وضع اسلب كل فرد من أفراد السككية ، وإن سلب الكلى حصل بطريق اللزوم لنفي السككية عكس تلك المقالة ، فإنه يلزم من نفي كل فرد نفي الكلى ومن نفي الكلى نفي كل فرد فهذا متلازمان، وهذا المذهب هو الظاهر عند القرافي ويتبين على الخلاف التخصيص بالنية فإن قلنا يقول الحنفية من أنه نفي للكلى فلا يؤثر حتى لو قال لا أكلت ، ونوى معينا لا يسمع ، وإن قلنا بالقول إلا آخر من أنه نفي للسككية فيؤثر تخصيص بعض الأفراد بالنية .

( قال أو عرفا مثل ( حرمت عليكم أمهاتكم ) فإنه يوجب حرمة جميع الاستماعات ) .

هذا هو القسم الثاني: وهو تقييد العموم من جهة العرف مثل قوله تعالى ( حرمت عليكم أمهاتكم ) فإن أهل العرف نقلوا تحريم العين إلى تحريم جميع الاستماعات المقصودة من النساء فيفيد حرمة جمع الاستماعات من الوطء ومقدماته ، ومنهم من يقول .

المقصود في هذه الآية تحريم الوطء خاصة، ومنهم من يدعى إجمالها كما ستعرفه في باب الجممل والمبين ، لأن المصنف ذكر قوله : ( حرمت عليكم الميتة ) فإننا حملناه على الأكل للعرف .

والخلاف في هذه الآية هو النفي في تلك .

( قال أو عقلا كترتب الحكم على الوصف ) .

هذا هو القسم الثالث : وهو ما يدل عليه بالعقل وهو ثلاثة .

**الاول :** وعليه اقتصر في الكتاب ترتيب الحكم على الوصف ، فان ترتيبه يشير بكونه علة له ، وذلك يفيد بالعقل على معنى أنه كلما وجدت العلة وجد المعلول وكلما انتهت انتهى فهذا القسم ، إنما دل بالعقل ولم يدل باللغة ولا بالعرف ، أما العرف فواضح ، وأما اللغة فلانه لودل بها لسكان أما المنطوق أو المفهوم وانتفاء المفهوم ظاهر ولا يدل بالمنطوق لأن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار لفظا .  
**والثاني :** ما يذكر جوابا عن سؤال سائل النبي ﷺ عن أفطر فقال عليه الكفارة فيعلم أنه يعم كل مفطر .

**والثالث :** مفهوم المخالفة عند الثقاتين به كقوله صلى ﷺ «مطل الغني ظم» (١) فإنه يفهمه يدل على أن مطل غير الغني لا يكون ظلما وأما مفهوم فداخل في القسم الاول إذا الحكم ، إنما ثبت فيه بطريق الأولى لأجل أن العلة فيه أولى : أو لكونه مساويا لأجل أن العلة اقتضت ذلك ، فكان من جملة أصناف القسم الاول .

قال ( ومعيار العموم جواز الاستثناء فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه وإلا لجاز من الجمع المنكر قيل : لو تناوله لامتنع الاستثناء لكونه تقضا قلنا : متعوض بالاستثناء من العدد ) .

ذهب قوم وهم الملقبون بأرباب الخصوم إلى أنه ليس العموم صيغة تخصه ، وأن ما سبق ذكره من الصيغ موضوع في الخصوص ، وهو أقل الخلق إما إثنان أو ثلاثة على الخلاف فيه ، وأستعمل في العموم مجازاً ، وذهب الشافعي وسائر المحققين إلى أنه له صيغاً مخصوصة به بالوضع ، ويستعمل مجازاً في الخصوص ، وذهب آخرون إلى الوقف ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشيخ ومعظم المحققين ، وذهب إليه قال : وحقيقة ذلك أنهم قالوا سبرنا اللغة ووضعها فلم نجد في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة ، أو مقيدة بضروب من التأكيد ، واقفية مذهب آخر وهو دعوى الإشتراك .

ونقل عن الشيخ أيضاً وعليه الأكثر من الواقفية ، ومنهم من فصل بين الأخبار والوعيد والأمر والنهي .

قال : بالوقف في الأخبار والوعيد والأمر والنهي هذه مذاهب خمسة ، وحكى القاضي في مختصر التقريب سادساً وهو تسام العموم حالة التقييد بضروب من التقييد فلفظ التام مثلًا إذا قلنا أنه لا يعم حالة الإطلاق فنسلم أنه عام في مثل قوله القائل الناس أجمعون عن آخرهم صغيرهم وكبيرهم لا يشتمهم أحد إلى غير ذلك .

قال القاضي والمحققون من الواقفية يقولون :

وإن قيدت بهذه القيود فليست موضوعة للاستتراق في اللغة ، ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال ، وهي بما لا تنحصر بالعبارة كما يعرف بالقرائن وسجل الرجل ، وإن كانت القرائن لا توجب معرفتها ولكن أجرى الله العادة بخلق العلم الضروري عندها .

وسابعا عن بعض الواقفية أن الخير إذا أنطوى على وعيد العصاة من أهل الأمة لزم التوقف فيه ، ولا يتوقف في غيره .



وثامناً وهو التوقف في الوعيد دون الوعد قال « وفرق بينهما بما يليق  
بالشطح والترهان دون الحقائق .

وتاسماً عن بعض المتتمين إلى الواقفية وهو أن الأخبار إذا وردت ومخرجها  
مخرج العموم عند القائلين به وسميها السامع وكانت وعداً أو وعيد ، ولم يسمع من  
أى الكتاب ومنن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومواقع أدلة السمع شيئاً فيعلم  
أن المراد بها العموم ، وإن كان قد سمع قيل اتصالها به أدلة الشرح وعلم أنقسامها  
للخصوص والعموم ، فلا يعلم حينئذ العموم في الأخبار أنصت به .

قال : وأعلم أن هذه الفئة بالنسبة إلى القائلين بالعموم أولى منهم بالنسبة إلى  
الواقفية ، هذا ما حكاه القاضى في هذا الكتاب ثم أظن في الاستدلال على مذهبه  
والرد على خصومه ، وهذه المذاهب التي حكاها ذكرها ، غيره ، وإنما أردت سردها  
من كلام القاضى .

وأعلم أن هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح وهو كتاب  
التلخيص لإمام الحرمين : اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضى ، ولذلك  
أعزوا النقل تارة إلى التلخيص لإمام الحرمين ، وذلك حيث يظهر لى أن الكلام من  
إمام الحرمين ، فانه زاد من قبل نفسه أشياء على طريقة المتقدمين في الإختصار ،  
وتارة أعزوه إلى مختصر التقريب وهو حيث لا يظهر لى ذلك ، والنسب أقوله  
ليستفاد أنى على كثرة مطالعتى في الكتب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين ، وتقبى  
عنها على ثقة بأنى لم أركنا با أجل من هذا التلخيص لا لمتقدم ولا متأخر ومن طالع  
مع نظره إلى ما عدها من المصنفات ، علم قدر هذا الكتاب ، وفي  
المسألة قوله :

عاشر : حكاه المازرى في شرح البرهان فقال : أشار بعض المتأخرين في  
بعض ألفاظه إلى طريقة مستغربة لا يكاد يصغى إليها أحد من أهل هذه الصبغة

فقال : إن لفظة المؤمنين والكافرين حيث ما وقعت في الشرع أفادت العموم ، ويمكن أن يكون هذا من أحكام الشرع في بعض الالفاظ النوبية ، كاحتكامه في لفظة الصلاة والحج والصوم وهنا تنبيهات .

أحدهما أن الواقفية ، وإن قالت ، لم يوضع اللفظ لخصوص ولا عموم .

قالت : بأنا نعلم أن أقل الجمع لا يبد منه ليجوز إطلاقه ، قال إمام الحرمين ، وبما دل الناقلون فيه أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة ، وإن قيدت بالقرائن ، فانها لا تشعر بالجمع ، بل تبقى على التردد .

قال : وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع ، كقول القائل ، رأيت القوم أجمعين أبعين أبعين ، فأما ألفاظ صريحة تعرض مقيدة فلا يظن بنز عقل أنه يتوقف فيها .

الثاني : قال امام الحرمين لا ينكر أحد من الواقفية امكان وأيضا استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني .

التعبير عن معنى الجمع بتريد ألفاظ مشعرة به كقول القائل ، رأيت القوم واحداً واحداً ، لم يفتى منهم أحد ، وإنما كرر هذه الالفاظ قاطماً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك .

قال : وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى وقد علمت فيما تقدم من كلامه في التلخيص أن الذي ادعى فيه الوفاق محل خلاف ، ولا يتوهم أن مراده بالجمع القدر المخصوص الذي هو ثلاثة أو اثنان ، وإنما مراده العموم يدل عليه .

قوله : وإنما كرر هذه الالفاظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً .

وقوله : رأيت القوم واحداً واحداً لم يفتى منهم أحد ، وقد أطلنا في حكاية

المذاهب فلتعد إلى الشرح فنقول ، الذي ذهب إليه المصنف تبعاً لإمام مذهب الشافعي ، وهو المختار ، ونقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن الفقهاء بأسرهم والأمدى قال المختار : إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مراراً من اللفظ يقيناً سواء أريد به الكل أو البعض ، والوقف فيما زاد على ذلك هذا كلامه وهو قريب من مذهب الواقعية ، إلا أنه لم يصرح بأنه متردد في أن العموم هل له صيغة أو هل الصيغة مشتركة ، وإنما ذكر الاحتجاج فقط وأبى الجواب .

لم يتابعه على هذا بل اختار مذهب الشافعي رضي الله عنه وأستدل المصنف عليه بوجهين .

أحدهما أنه لو لم تكن هذه الصيغ للعموم لما جاز دخول الاستثناء لكنه يجوز أن يستثنى منها ما يشاء من الأفراد بالاتفاق فدل على أنها للعموم ، ويان الملازمة أن الاستثناء ، وإخراج مالولاه لوجب دخوله في المستثنى منه ، فلم أن يكون كل الأفراد واجبة الاندراج ، ولا معنى للعموم إلا ذلك ، وإنما قلنا: لولا الاستثناء لوجب اندراج المستثنى في المستثنى منه ولأن الاندراج جائز بالاتفاق ، فلم يكن واجباً أيضاً لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر لا شترا كهما في إمكان اندراج كل فرد من أفرادها تحته فتقول ، جاء رجال إلا زيدا وقد نص النحاة على منعه ، وأجاب بأن ما ذكره تموه منقوض بالاستثناء من العدد فإنه يجوز ، وهذا الجواب أولاً ضعيف ، لأن للنخضم أن يمنع صحة الاستثناء من تعدد كما هو أحد المذاهب للنحاة وصححه ابن عصفور .

وثانياً لا يحتاج إليه لأنه لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى ، وإنما أدعاه عند عدمه ، ولهذا قال . ما يجب اندراجه لولاه وعلى هذا الفرض ، فالستثنى

ليس داخلًا في المستثنى منه نية ، وإنما هو داخل لغة ، لأن المختار أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد إخراج المستثنى فلا يناقض ، وأعرض القراني على الدليل بأن الاستثناء أربعة أقسام مالولاه لعدم دخوله نحو عشرة الا اثنين ، وما لولاه لظن دخوله وهو الاستثناء من العمومات ، نحو اقتلوا المشركين إلا زيدا ومالولاه لجاز دخوله من غير علم ولا ظن ، وهو أربعة الاستثناء من المحال ، نحو أكرم رجلا إلا زيدا ، فإن كل أخص محل لأعمه والأزمنة ، نحوصل إلا عندنا لاستواء والامتنة نحوصل إلا في المنام والاحوال كقوله تعالى ( لتأتني به إلا أن يحاط بكم ) أى في كل حالة من الاحوال إلا في حالة الإحاطة بكم ومالولاه لا يمنع دخوله نحو الاستثناء المنقطع في قولك قام القوم إلا حارهم ، وإذا كان الاستثناء أعم من كل واحد من هذه الاقسام أمتنع الاستدلال به على الوجوب : فإن الخصم لا يعتمد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه ، والجواب ، أن لا ندعى أن أمتنع الاستدلال به على فان الخصم لا يعتمد إلا الجواز في هذه الصورة هذا اعتراضه ، والجواب ، أن لا ندعى أن مطلق الاستثناء لاخراج مالولاه لوجب دخوله ، وإنما ندعى ذلك في صيغة من وما والمجموع المعرفة ، والدليل عليه اجماع أئمة العربية على أن الاستثناء إخراج مالولاه لدخل تحت اللفظ والاتفاق على أنه يصح الاستثناء من هذه الصيغ وهاتان المقدمتان يفيدان كون هذه الصيغة للعموم والمقدمة الإجماعية لا تمنع ولا تعارض سواء قلنا تفيد العلم ، أم لا ، وأيضاً فالاستثناء إخراج مالولاه لدخل سواء كان معلوم الدخول أو مظنون الدخول وذلك هو القدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك أو المجاز وهما على خلاف الاصل ، وأما استثناء الجائز فممنوع . وقوله : المحال نحو أكرم رجلا إلا زيدا .

قلنا . قالت النحاة لا يستثنى المعرفة من التكررة ، إلا أن عمت نحو ما قام رجال كانوا في دارك إلا زيد منهم ، وليس في قولكم أكرم رجلا إلا زيدا واحد

الامرین وأما الازمنة والامكنة والاحوال ، فإنما ذلك لتقدير لانك تقدرصل كل وقت وصل في كل مكان ولتأتني به في كل حالة فالاستثناء بعد ذلك إنما ورد على داخل في اللفظ والله أعلم . قال ( وأيضاً استدلال الصحابة بعموم ذلك مثل الزانية والزاني ( يوصيكم الله في أولادكم ) ، أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله لا إلهة من قریش بمن معاشر الأنبياء لا نورث شائما من غير تكبير ) .

الوجه الثاني : من الاستدلال أن الصحابة رضی الله عنهم استدلت بعموم بعض هذه الصيغ أو بعضهم وشاع ولم ينكر فكان إجماعاً ، وبيان ذلك أنهم استدلو لعموم اسم الجنس المحلى بالآلاف واللام على العموم ، وذلك نحو قوله تعالى :

( الزانية والزاني فاجلدوا ) (١) وعلوا بمضمون ذلك واستدلو بعموم الجمع

المضاف نحو قوله :

( يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل الإناثين ) (٢) واستدل ، أبو بكر رضي

الله عنه أيضاً بعمومه ، فإنه رد على فاطمة رضي الله عنها ، لما طلبت منه ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم .

نحن معاشر الأنبياء لانورث ما تركنا صدقة (٣) وهذه الواقعة على هذا النسق

---

(١) سورة النور آية (٢) .

(٢) سورة النساء (١١) .

(٣) روى هذا الحديث البخارى في كتاب فضل الجهاد ، باب فرض الخمس

( ٩٨ / ٤ ) وكتاب الفرائض ، باب : لا نورث ما تركناه صدقة ( ١٨٥ / ٨ )

كما رواه مسلم في باب حكم النبي . ( ١٥٣ / ٥ - ١٥٤ ) كذا رواه النسائي في سنته للكبرى بلفظ « إنا » بدلا من « نحن » .

( ٨٠٢ - الإيجاج - ٢٣ )

لأعرفها وإنما أخرج البخارى من حديث عائشة رضى الله عنها أن فاطمة والعباس  
أتيا أبا بكر يلتزمان ميراثها من رسول صلى الله عليه يطلبان سهمه من فدى  
وسهمه من خبير فقال لهما أبو سمعت رسول الله عليه وسلم يقول : « لا نورث  
ما تركنا صدقة »

وروى الترمذى فى غير الجامع « أنا معشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة قال  
شيخنا الذهبى (١) وفى صحته نظر واستدل عمر رضى الله عنه بعموم اسم الجمع المحلى  
فإنه قال لآبى بكر رضى الله عنه حين عزم على قتال مانعى الزكاة كيف تقا لهم وقد  
قال النبي صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا  
قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر : أليس قد قال إلا يحقها ،  
وهذا الحديث يخرج فى الصحيحين وتمسك به أيضاً أبو بكر رضى الله عنه بقوله  
صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش (٢) وحديث الأئمة من قريش ، رواه الأمام  
أحمد والنسائى .

== ولا تعارض بين الحديث وبين قوله ( وورث سليمان داود ) التمل أية (١٦)  
فإن المقصود فى الآية الكريمة هو وراثته العلم ، أو النبوة والملك . والله أعلم . ا .  
تحفته .

(١) هو : محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبى ، حافظ مؤرخ ، تركنى  
الاصل ، من أهل « ميا فارقين » .

مولده ووفاته فى دمشق ؛ رحل إلى القاهرة وطاق كثيراً من البلدان تصانيفه  
تتفوق الحصر . منها « دول الإسلام » و« تاريخ الإسلام الكبير » و« سير النبلاء »  
و« تزكرة الحفاظ » وغير ذلك .  
توفى سنة ٨٧٤٨ هـ .

(وفوات الوفيات ١٨٢/٣/٢ ؛ الاعلام ٢٢٢/٦ - ٢٢٣)

(٢) « ذؤاة البخازنى » فتح البارى (٩٣/١٣) والنسائى وأبو يعلى من =

قال الثالثة الجمع المنكر لا يقتضى العموم لانه يحتمل كل أنواع العدد قال الجبائى إنه حقيقة فى كل أنواع العدد فيحمل على الجميع حقايقه قلنا لا بل فى القدر المشترك )

الجمع المنكر إذا لم يكن مضافاً لا يقتضى العموم عند الجمهور بل يحتمل على ثلاثة أو اثنين على الخلاف فى أقل الجمع ، وذهب أبو على الجبائى إلى أنه يقتضيه قال صن الدين الهندى والنسبى أنه أظنه أن الخلاف فى غير جمع القلة ولا فالخلاف فيه بعيد جداً إذ هو مخالف لنصهم على أنه العشرة بما دونها انتهى ، لكن الحكايات فى غالب المصنفات عن الجبائى ناطقة فإنه يجمع الجمع المنكر بمنزلة الجمع المعروف والقاضى فى مختصر التقريب صرح بحكاية ذلك عنه وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة لنا أن لفظ رجال يحتمل جميع أنواع العدد لأنه يصح لغة بأى جمع شئنا فنقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فصح تقسمه إلى ذلك ومورد التقسيم أعم من كل واحد من تلك الأقسام الخاصة والأعم لا يدل على الأنص فاللفظ الدال على ذلك للمورد لا يكون له أشعار بتلك الأقسام فلا يكون إلا عليها فى قول المصنف فى كل أنواع العدد مناقشة إذ يقال الاثنان عدد باتفاق لحساب ؛ وليس ذلك بجمع على رأيك لأنه أقل الجمع ثلاثة واحتج الجبائى بأن جملة على الاستغراق حمل له على كل حقايقه لأنه يطلق على كل نوع منها والأصل فى الاطلاق الحقيقية فصار مشتركا بينهما فيحمل عليهما

أجاب بأننا لانسلم أنه حقيقة فى القدر المشترك بين الكل وهو مطلق الجمع الصادق على الثلاثة والأربعة فما فوقهما وقد بينا أن الدال على به الاشتراك غير دال على ما به الاحتياز

---

طريق بكير الجورى عن أنس ؛ كما رواه احمد فى مسنده ( ١ / ٩٣ ؛ ٣ / ١٢٩ )

( ٤٢١ / ٤ ، ١٨٣ )

واعلم أن هذا الدليل الذي أورده الجبائي يستفاد منه أنه عدده من المشتركات وأنه يحتمل المشترك على معاينة وسبق التنبيه على ذلك في مسألة المشترك ، والجبائي دليل آخر يغاير هذه الطريقة وهو صحة الاستثناء من الجمع المنكر ، حكاه عنه الاصوليون على طبقاتهم القاضى فمن بعده وهو ما يريته لهذه الطريقة منح فقد أطبقت النحاة على أن ذلك لا يصح . واما جعل الامام هنا أقل رجال ثلاثة فقيه نظر لان جمع كثرة والاقل في مدلوله إنما هو أحد عشر بإفاد النحاة وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها ، إلا أن ما ذكره الإمام ماش على ما قاله الفقهاء فانهم قالوا له عندي دراهم قبل تفسيره ثلاثة مع أن دراهم جمع كثرة

قال الرابعة قوله تعالى ( لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ) يحتمل نفي الاستواء من كل وجه ، ومن بعينه فلا ينبغي الاستواء من كل وجه لأن الأعم لا يستلزم نفي الاخص بخلاف لا آكل فانه عام فيحتمل التخصيص ، كما لو قيل لا آكل أكلا و فرق أبو حنيفة بأن أكلا يدل على الوحدة وهو ضعيف  
هذه المسألة مشتملة على بحثين .

الاول أن نفي المساواة بين الشيئين هل يقتضى السوم أعنى نفي الاستواء من كل وجه أم لا وذهب الشافعية رضى الله عنهم وجماعة آخرون إلى الاول ، وتمسك بها أصحابنا على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن للقصاص مبنى على المساواة وذهب الحنفية على إلى الثمان واختاره المصنف تبعاً للإمام والخلاف في المسألة دائر على حرف واحد ودو أن لفظ ساوى واستوى وما مثل زيد عمراً أو زيد مثل عمرو ، والمماثلات كلها والاستويات هل مدلولها في اللغة المتاركة في جميع الوجوه ، حتى يكون مدلولها كلا شاملاً وعاماً محيطاً أو مدلولها المساواة في شيء ما حتى يصدق بأى وصف كان ، واحتج المصنف بأن نفي الاستواء



أعم من نفي الإستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على التقدير المشترك بين القسمين لا إشعار له فيه بهما ، وهذا معنى قولهم الأعم لا يستأزم نفي الأخص ، فحيث نفي الإستواء المطلق لا يحمّل نفي الاستواء من كل وجه .

فإن قلت : هذا ضعيف ، لأن الأعم إنما لا يدل على الأخص في ظرف الإثبات أما في ظرف النفي فيدل لأن نفي العام يدل على نفي الخاص ، وهذا نفي للحقيقة التي هي أعم فينبغي جزئياتها ألا ترى إلى تكذيبك من قال : لم أر حيوانا وكان قدرأى إنساناً ، وهذا يصلح إبتداء دليل لنا ، فإن لا أستوى نكرة دخل عليها حرف النفي فيكون العموم لموافقكم إيانا على أن النكرة في سياق النفي للعموم .

قلت : هذا بحث صحيح حقاً من جهة قولنا ، أن الاستواء أعم بكل فرد من من أفراده أخص ، ونحن إنما قلنا ذلك جرياً على متن الكتاب ، والذي عندنا أن الاستواء شيء واحد مدلوله واحد وهو الاستواء من جميع الوجوه ، وما يحصل بين زيد وعمرو من المساواة في بعض الوجوه فليست المساواة المطلقة بل مساواة خاصة ، فإذا نفيت تلك المساواة التي موضوعها جميع الوجوه لم يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة ببعض الوجوه ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ثم أعم - أخص .

فإن قلت : هل هذا في حال النفي على الوجه الذي قررتم سلب للعموم ، فإن مدلول المساواة على ما ذكرتم جميع الوجوه فلا يلزم من انتفائها أن لا يثبت من بعض الوجوه :

قلت لو كان مدلوله متعدداً لكان كذلك ، ولكننا نجعله شيئاً واحداً وهو المساواة المتعلقة بجميع الوجوه ، فإذا نفيت تلك المساواة إذ هي التي كانت مشبهة ولا يلزم أن لا يثبت مساواة أخرى مقيدة لم يتعرض لها إثباتك ولا نفيك .

.. إليحث الثاني - وإليه أشار بقوله بخلاف لا آكل تقريره أنه إذا حلف لا يأكل وتلفظ بشيء معين مثل ، والله لا آكل التمر ، أو لم يلتفظ ، لكن أتى بمصدر ونوى

شيئا معينا فلا خلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة ، أنه لا يبحث بغيره ، وأما إذا لم يتلفف بالمأكل ، ولا أتى بالمصدر ، ولكن خصصه بالنية ، كما إذا قال : والله لا أكلت في التني ونوى شيئا معينا في تخصيص الحث بالمتوى مذهبان : مأخذهما أن قولك : لا أكل هل هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في ألا كل أرأن حرف التني الداخلة على التكررة عم لذاته وقد تقدم هذا فان قلنا .

بالأول كما هو قول الحنفية ، فلا يقبل التخصيص ، لأنه نفي الحقيقة ، وهو شيء واحد ليس بعام ، والتخصيص فرع العموم ، وإن قلنا : بالثاني : عم لكونه تكرة في سياق التني ، وإذا ثبت كونه عاما قبل التخصيص كسائر العمومات والمصنف في هذا البحث أختار مذهب الشافعي رضي الله عنه وأستدل بالقياس على ما لو قال لا أكل أكلا ، فان أبا حنيفة سلم قوله للتخصيص بالنية ، قال المصنف : فكذلك لا أكل ، فان المصدر موجود فيه لكونه مشتقا منه ، وقد فرق من اختيار مذهب أبي حنيفة بأن أكل يتضمن المصدر ، والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لانعدد فيها فليست بعامه فلا يقبل التخصيص فيحتمل الجميع ، قال : وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على المرة الواحدة ، وحيث يصح تفسير ذلك الواحد بالنية ، فلماذا لا يبحث بغيره ، قال صاحب الكتاب وهو ضعيف ، لان هذا مصدر مؤكد بلا نزاع ، والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجميع ، ولا يفيد فائدة سوى تقوية المؤكد ، فلا فرق حينئذ بين الاول والثاني .

وأعلم أن الإمام مال في هذه المسألة على اصحابنا وقال : نظر أبي حنيفة فيها دقيق ، لأن النية لو صحت لصحت ، أما في الملفوظ أو غيره والاول : باطل ، لأن الملفوظ هو الأكل ، وهو ماهية واحدة لا يقبل التعدد فلا تقبل التخصيص ، فإن أخذت مع قيود زائدة عليها تعددت ، وحينئذ تصير محتملة للتخصيص ، لكن تلك الروايات غير ملفوظة بها فالجمهور الحاصل من الماهية ، ومنها : غير ملفوظ فيكون القابل لنية

التخصيص شيئاً غير ملفوظ ، وهذا هو قرآن جاز عقلاً ، إلا أن نبطله بالدليل الشرعي فتقول إضافة ماهية الأكل إلى الخبز : تارة وإلى اللحم آخر إضافات تعرض لها . بحسب اختلاف المفعول به ، وإضافتها إلى هذا اليوم وذلك وهذا الموضوع وذلك إضافات عارضة بحسب اختلاف المفعول فيه ، ثم اجمعنا على أنه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح ، فكذا التخصيص بالمفعول به ، والجامع رعاية لاحتياط في تعظيم اليمين هذا كلامه والنظر العميق ، إنما هو نظر أصحابنا ، وما ذكره الإمام مدخول لا يتبين به دقة نظر الخصم ، وقوله الأكل ماهية واحدة لا يقبل التعدد قلنا . صحيح ، ولكن مع قرينه دخول حرف النفي ، لانسلم أنه لادلالة له على التعدد ، ولو سلمنا أن الملفوظ لا يقبل التخصيص فنير الملفوظ يقبله ، والجواب عما ذكره من القياس .

أما أولاً : فبالمنع ، فإنا لا نعرف خلافاً في المذهب أنه يجوز تخصيص النية بالمكان والزمان ، كما يجوز بالأكل المعين .

وأما الثانية . فقياس المفعول به على المفعول فيه واضح التعسف ، لأن المفعول به من مقدمات الفعل في الوجود ، لأن أكل بلا مأكل محال ، وكذا في النهن . فهم ماهية الأكل دون المأكل مستحيل ، فالترام الأكل للمأكل واضح ، وأما الزمان والمكان فليسا من لوازم ماهية الفعل ، ولا من مقدماته ، بل هما من لوازم الفاعل المحدث ، ولهذا ينفك فعلي لله تعالى عن الزمان والمكان ولا ينفك أكل عن مأكل ، فالزمان اتفاقاً ليس يلزم ، والحاصل أن دلالة الفعل على المفعول به أقوى من دلالاته على المفعول فيه .

ثم إن الإمام قال : إن أكلاً غير مصدر في الحقيقة وهذا مخالف لإجماع أهل اللسان على أنه مصدر ، وأن إعرابه بالنصب على المصدر ولكن عذر الإمام أنه يدعى أنه يشعر بالوحدة فليس المراد به الحقيقة من حيث هي والمصدر للحقيقة من حيث هي ونحن لا نسلم له الأشعار بالوحدة .

(خاتمة) صورة هذه المسألة أن يكون الفعل متعديا غير متعبد بشيء ،  
مثلناه : وهو الذى ذكره إمام الحرمين والنزالي والآمدى وغيرهم ، وعلى هذا  
لا نتناول هذه المسألة الافعال القاصرة والقاضى عبد إلهاب فى كتاب الإفادة  
قال : الفعل فى سياق النفى ، هل يقتضى العموم كالنكرة فى سياق النفي ،  
لأن نفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا يقوم كأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التفسير  
نعم المسألة القاصرة والمتعدى .

# الفصل الثاني

## في الخصوص

### وفيه مسائل

الأولى : التخصيص لإخراج بعض ما يتناولُه اللفظ والفرق بينه وبين النسخ أنه يكون للبعض ، والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص والمخرج عنه ، والمخصص المخرج وهو ارادة اللفظ ، ويقال للدال عليها مجازاً .

بدأ في هذا الفصل بتعريف التخصيص ، والمخصص ، أما التخصيص فقد قال أبو الحسن والإمام ، أنه إخراج بعض ما يتناولُه الخطاب وتبعهما المصنف ، لكنه أبدل الخطاب باللفظ ، فالإخراج جنس يشمل المحدد وغيره وباقي الحد فصل ، والمراد بالإخراج الإخراج عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم لا عن الإرادة نفسها ، ولا عن الحكم نفسه ، فإن ذلك الفرد لم يدخل فيهما حتى يخرج عنهما ، ولا عن الدلالة فإن الدلالة هي الإقحام عند التجرد ، وهذا الأمر لا يبطل بالمخصص ، واللفظ يدخل فيه العام وغيره كاستثناء من العدد فإنه أيضاً من المخصصات ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب مثل : أكلت الرغيف ثلثه .

واعترض القرافي على هذا الحد بوجهين :

أحدهما : أنه يندرج فيه إخراج بعض العام بعد العمل به وهو النسخ

لا تخصيصه

**والثاني** أن التخصيص قد يكون من مفهوم كاسيأتى إن شاء الله قوله ، والفرق التخصيص شديد الشبهة بالنسخ وقد فرق بينهما المصنف ، بأن التخصيص دائما لبعض الأفراد ، والنسخ قد يكون لسلك الأفراد ، وقضية هذه التفرة أن يكون النسخ أعم من التخصيص ، وفي بعض نسخ الكتاب ، والنسخ عن الكلى يحذف قد يكون ، ويرد على هذه النسخة أن إخراج البعض بعد العمل نسخ ، وأما جعل للنسخ أعم فهو مغاير لما اختاره الإمام فانه قال : النسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريقتى خاص ، فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص ، وما ذكره الإمام فى النسخ قد ساعده عليه الاستاذ (١) فان إمام الحرمين : قال فى كتاب النسخ صرح الاستاذ بأن النسخ تخصيص فى الزمان ، وأعرض على هذا بأن صور النسخ عندنا النسخ قبل التمكن وقيل إثبات زمان الفعل ، وحينئذ يكون النسخ إبطالا للحكم بالكلية ، فلا يقال : إن ذبح الذبيح اختص ببعض الأزمنة بل ما وقع وأعرض على قوله التخصيص أعم بأن التخصيص أيضا قد يقع فى الأزمنة كما فى قول القائل : والله لا أكله الأيام وأراد أيا ما معدودة ، والنسخ قد يقع فى غير الأزمنة كما فى النسخ قبل العمل ويتطرق إلى كل الأحكام بأى طريق يثبت والتخصيص لا يتطرق إلا إلى ما ثبت بالالفاظ ، والأصوليون ذكروا الفرق بينهما من وجوه .

**أحدها** : أن التخصيص مخصوص بالإعيان ، والنسخ مخصوص بالأزمان يدلل أنهما المتبادران إلى الإفهام عند إطلاقهما .

**والثاني** : أن التخصيص لا يكون إلا فيما تناوله اللفظ والنسخ أعم من ذلك كما عرفت .

---

هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفرايينى ، من أعلام الشافعية . من مؤلفاته كتاب «الرواق» ، فى الفقه والأصول توفى ببغداد سنة ٤٠١ هـ (الإعلام ٢٠٣/١) .

**الثالث** أن النسخ يتطرق إلى كل حكم سواء كان ثابتا في حق شخص واحد أم أشخاص كثيرة ، والتخصيص لا يتطرق إلا إلى النوع الأول .  
**الرابع** : أنهم يعدون النسخ أبطالا ، وكذلك يشترطون في التخصيص بخلاف التخصيص ، فانهم يعدونه يانا .

**الخامس** : أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالنسخ .  
وأما التخصيص فلا يجوز تأخيره عن وقت العمل بالتخصيص وفاقا .

**السادس** : أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى ، ولا يجوز التخصيص ، قال القرافي : وفي هذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيرا ، والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ وكذلك حفظ الكليات الخمسة فحيثما نسخ ، إنما يقع في بعض الأحكام الفرعية ، وإن جاز نسخ شريعة بشرية عقلا .

**السابع** : أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص ليس كذلك وهو على رأى القاضي ، وأما غيره فينبغي أن يقول : هو انتهاء حكم كان ثابتا والتخصيص ليس كذلك .

**الثامن** : أن النسخ يجب أن يكون متراخيا والتخصيص لا يجب فيه ذلك بل يجوز كونه مقارنا ومتقدما .

**التاسع** : أن التخصيص يقع بالإجماع والنسخ لا يقع به .

**العاشر** : أن تخصيص المقطوع بالظنون دافع ونسخه لا يقع به .

**الحادي عشر** : أنه يجوز تخصيص الخبر والخلاف فيه ضعيف ولا يجوز نسخه ، وهذا على رأى طائفة ، وهذه الفروق يحتمل أكثرها المناقشة والتطويل

في ذلك بما لا يتعلق به كبير غرض ، قوله والمخصص هو بكسر الصاد والمخرج بعده بكسر الراء قوله وهو ارادة الالفاظ أى أنه حقيقة ارادة المتكلم ، لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصاً وعماماً لم يترجح أحدهما على الآخر لا بالإرادة، ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الإرادة مجازاً والدال على الإرادة يحتمل أن يكون من صفات المتكلم وهو المريد بنفسه تسمية للمحل باسم الحال أو المجتهد لأنه يدل على الإرادة دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً أو حسياً كل ذلك يحتمل أن يكون هو المراد بقوله، ويقال للدال عليها مجازاً .

قال : ( الثانية : القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظاً مثل أقتلوا المشركين أو معنى وهو ثلاثة .

الاول : العلة وجوز تخصيصها كما في العرايا .

والثاني : مفهوم الموافقة فيخصص بشرط بقاء المفظوظ ، مثل جواز حبس الوالد بحق الولد .

والثالث : مفهوم المخالفة فيخصص بدليل أرجح كتخصيص مفهوم إذا بلغ الماء بالراكذ )

هذه المسألة فيما يجوز تخصيصه فالقابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فالواحد لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص إخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك في الواحد واعتراض القراني بأن الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض أجزائه لصحة قولك : رأيت زيدو تريد بعضه ، وأن تعذر إخراج الجزئيات فينبغي التفضيل ، والذي يقبل التخصيص ، أما أن يكون عمومه من جهة اللفظ ، أو من المعنى أى الاستنباط .

فالاول : مثل أقتلوا المشركين ، فإن الحكم يشمل كل مشرك ويخص عنه الذي والمستأمن والمعاهد والمهادن .



### والثاني : ثلاثة أشياء :

**الأولى :** العلة واختلف في تخصيصها كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في كتاب التماس ، فإن هذه المسألة المسماة هناك بالنقض مثل نهى الشارع عن بيع الرطب بالتمر ، وتعليه إياه بالنقصان عند الجفاف ووجدنا هذه العلة في المرايا أعنى بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض مع أن الشارع جوزه فيها .

**والثاني :** مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب وغيره من أنواع الأذى ، فالتخصيص فيه جائز بشرط بقاء الملقوظ وهو التأفيف في مثالنا هذا ومنع الشيخ أبو إسحاق الشيرازي من جواز تخصيص مفهوم الموافقة محتجا بأن التخصيص من عوارض الالفاظ وعلى الأول يجوز تخصيص حبس الوالد في دين الولد فإنه مبيى للملقوظ وقد صحح الغزالي جواز حبس الوالد في دين الولد سواء كان دين نفقة أو غيرها صغيرا كان أو كبيرا وتبعه عليه المنصف في الغاية التصوي ، ويصحح صاحب التهذيب وغيره خلافه .

**الثالث :** مفهوم المخالفة ؛ وقد قال الشيخ أبو إسحاق يحتمل أن يجوز تخصيصه ، وأن لا يجوز ، وجزم المتأخرون منهم المصنف بجواز فيجوز أن تقدم الدلالة على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه الذي ثبت فيه بالمفهوم خلاف ما ثبت للمنطوق ، ويسمى بذلك جمعا بين الدليل ، وقد شرط المصنف تبعا لصاحب الحاصل في هذا القسم أن يكون المخصص راجعا ، وهو شرط لم يذكره الإمام والظاهر عدم اشتراطه ، أن لا يشترط في المخصص الرجوع مثاله :

روى الشافعي وأحمد وابن جرير وابن حبان في صحيحهما والحاكم في المستدرک وقال ، على شرط الشيخين من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وسلم

قال : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث (١) ومنهزم هذا قاض أنه إذا لم يبلنهما  
يحمل الخبث .

وروى الدار قطنى أنه صلى الله عليه وسلم قال : إن الماء لا ينجسه شيء إلا  
ما غير ريحه أو طعمه (٢) فيجتمع بينهما ، ويقصر مفهوم إذا بلغ الماء على الراكذ  
وهذا على الجارى فنقول :

إذا لم يبلغ الماء قلتين ، وكان جارياً لم ينجس إلا بالتغير وهذا هو القول القديم  
قال الرافعى واختاره طائفة من الأصحاب .

قال : ( قيل : يوم البداء والكذب قلنا يندفع بالخصص ) .

ذهبت شر ذمة قليلون إلى امتناع التخصيص ، معتلين بأنه إن كان فى الأمر  
أوهم البداء ، أى ظهور المصلحة بعد خفائها ، وهو بالدال المهملة والمد وإن كان  
فى الأخبار وهم الكذب وهما ممتعان على الله عز وجل ، أجاب بأنه يندفع  
بالخصص ، أى بالإرادة أو بالدليل الدال لانا إذا علمنا أن الكلام فى الأصل يحتمل

---

(١) رواه ابن ماجه من حديث ابن عمر — رضى الله عنهما .

(٢) رواه أبو داود والترمذى والنسائى .

ولا تعارض بين الحديثين ، قال ابن قتيبة : ولما قال رسول الله — صلى  
الله عليه وسلم — الماء لا ينجسه شيء ، على الأغلب والأكثر ، لأن الأغلب على  
الآبار والندران — الانتهاء — أن يكثر ماؤها فأخرج الكلام مخرج الخصوص .  
ثم قال : ثم بين لنا بعد هذا القلتين . مقدار ما تقوى عليه النجاسة من الماء  
الكثير لا ينجسه شيء .

أنظر : تأويل مختلف الحديث ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

للتخصيص فقيام الدلالة على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداهة ، إنما يوجبها أن لو كان المخرج مرار . ثنية كلام الإمام وأتباعه ، كالمصنف وغيره يقتضى أن الخلاف في الأمر والخبر ومقتضى إيراد الشيخ أبي إسحاق الشيرازي وأبي نصر ابن الصباغ وأبي الحسين البصرى في المعتمد والآمدى أن الخلاف ؛ إنما هو في تخصيص الخبر ، وأنه لا خلاف في جواز تخصيص الأمر .

قال : الثالثة : يجوز التخصيص ما بقي غير محصور لساحة أكلت كل رمان ، ولم يأكل غير واحدة ، وجوز القفال إلى أقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة فإنه الأقل عند الشافعي ، وأبي حنيفة بدليل تناوت الضمائر وتفضيل أهل اللغة ، واثنان عند القاضي والأستاذ بدليل قوله تعالى : ( وكنا لحكمهم شاهدين ، فقيل : أضاف إلى المعمولين وقوله تعالى . ( فقد صغت قلوبكما ) فقيل المراد به الميول وقوله عليه السلام ( الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل أراد به جواز السفر وفي غيره إلى الواحد وقوم إلى الواحد مطلقا ) .

هذه المسألة في الناية التي يجوز أن ينتهي إليها للتخصيص وقد اشتملت على مسألة أخرى ، وهي الكلام في أقل الجمع .

المسألة الأولى : في ضابط المقدار الذي لا بد من بقاءه بعد التخصيص وفيها مذاهب .

الأول : وهو ما ذهب إليه أبو الحسين وصححه الأمام ، وقال به أكثر أصحابنا أنه لا بد من بقاء جمع كثير ، واختاف في تفسير هذا الكثير فقيل لا بد أن يقرب من مدلوله قبل التخصيص ، وقال المصنف لا بد أن يكون غير محصورة ، وإليه أشار بقوله ما بقي غير محصور أي ما بقي المخرج عنه غير محصور وما هنا مصدرية التقدير مدة عدد غير محصور ، والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان

رمان موجود ولم تأكل غير واحدة لكان ذلك سمياً أى رديئاً من الكلام قبيحاً  
ولك أن تقول هذا الدليل، وإنما ينفي الواحد فقط فلا يحصل به المدعى .

**والثاني :** أنه إن كان بلفظ من جاز التخصيص إلى أقل المراتب وهو الواحد  
أو في غيرها من ألفاظ الجموع كلسلين ، فيجوز إلى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة  
أو أقل على ماسياً بقائه ان شاء الله تعالى ، وهذا هو السبب الذي دعى المصنف  
إلى ذكر مسألة أقل الجمع في هذه المسألة ، وإلى هذا القول ذهب الفقهاء الشافعي  
رضي الله عنه ، وما أظن القائل بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص ، ولا يخاف في  
صحة استثناء الأكثر إلى الواحد بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء  
من المخصصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل على عشرة إلا تسعة  
ويحتمل أن يعم الخلاف إلا أن الظاهر خلافه ، لأن المنقول عنه المخالفة هنا لم  
ينقل عنه ثم ،

**الثالث :** أنه يجوز في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد ، وإليه أشار بقوله في  
ذيل المسألة وقوم إلى الواحد مطلقاً وهو رأى الشيخ أبي إسحاق الثيرازي واستدل  
عليه بقوله تعالى ( الذين قال لهم الناس إن للناس قد جمعوا لكم ) (١) قال بعض  
المفسرين وكثير من الأصوليين المراد نعيم بن مسعود الأشجعي (٢). وقوله تعالى

( ١ ) سورة آل عمران آية (١٧٣)

( ٢ ) وهو قول مجاهد ومقاتل وعكرمة ، اللفظ عام ومعناه خاص ، وقال  
ابن إسحاق وجماعة : يريد بالناس ركب عبد القيس ، مروا بأبي سفيان فذهبهم  
إلى المسلمين ليضطروهم .

قال السدي : لما تجهز النبي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه للسير إلى بدر  
للصغرى لمعاد أبي سفيان أتاهم المناقون وقالوا : نحن أصحابكم الذين نهيناكم  
عن الخروج إليهم وعصيتمونا ، وقد قاتلوكم في دياركم وظفروا ، فإن أتيتموهم

(أم يحسدون للناس) (١) قيل في التفسير المراد يحسدون نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

والرابع : شيء اختاره ابن الحاجب ولا نعرفه بغيره ، وهو أن التخصيص إن كان يمتصل ، فإن كان بالاستثناء أو بالبدل جاز إلى الواحد نحو أكرم الناس إلا الزنادقة ، وأكرم الناس إلا تيمماً وإن كان بالصيغة أو للشرط فيجوز إلى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء ، أو إذا كانوا فضلاء ، وإن كان التخصيص يمتصل وكان في العلم المحصور القليل كقولك : قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة ، ولم يقتل سوى اثنين جاز إلى اثنين ، وإن كان غير محصوراً أو محصوراً كثيراً جاز بشرط كون الباقي قريباً من مذلول العام .

المسألة الثانية : اختلفوا في أقل الجمع على مذاهب ، وليس محل الخلاف فيما هو المقوم من لفظ الجمع لغة ، وهو ضم شيء إلى شيء ، فإن ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد بلا خلاف ، وقد أفهم كلام ابن برهان في الوجيز خلاف ذلك ، وليس كما أفهم . وإنما محل الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل سلبين وبغيره من جموع القلة لاجموع الكثرة ، فإن أقلها أحد عشر باجماع النحاة

== في ديارهم فلا يرجع منكم أحد . فقالوا . « حسبتنا الله ونعم الوكيل » ، وقال أبو معشر : دخل ناس من هذيل من أهل تهامة المدينة ، فسألهم أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن أبي سفيان فقالوا : « قد جمعوا لكم ، جموعاً كثيرة » فآخشوم ، أي فحاقوم وأحذروهم ، فإنه لا طاقة لكم بهم : فالناس على هذه الأقوال على بابه من الجمع . والله أعلم .

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٢٧٩ - ٢٨٠)

(١) سورة النساء آية (٥٤)

(٢) فالمراد بلفظ « الناس » هنا هو سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم .

(الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٢٧٩)

(٩٢ - الإباح ج ٢)

المذهب الأول : إن أقله إثنان وهو المنقول عن عمرو زيد بن ثابت رضي الله عنهما وبه قال مالك وداود القاضى والأستاذ والغزالي .

والثانى : ثلاثة ولا يطلق على مادونها إلا مجازاً وهو المنقول عن ابن عباس والشافعى وأبي حنيفة واختاره الامام وأتباعه .

والثالث : الوقف وهذا لم أره مصرحاً بحكايته فى كتاب يعتمد عليه ، وإنما أشعر به كلام الأمدى فإنه قال فى آخر المسألة وأن أعرف مأخذ الجمع من المجانين فبلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيح ، وإلا فالوقف لازم لكلامه ورأيت بعض المتأخرين يمدح حكاية قولاً ثالثاً ومجرد هذا لا يكتفى فى حكايته مذهباً .

والرابع : أن أقله واحد أخذه بمعنهم من قول إمام الحرمين فى البرهان ، والذى أراه أن الرد إلى واحد ليس بدعا ، ولكنه أبعد من الرد إلى إثنين ، وعندى فى هذا نظر ، والظاهر أنه أراد أن الرد إلى واحد ليس بدعا بطريقى المجاز ، وعند هذا يقدر المعترض أن يقول ليس الكلام فى إطلاق ذلك مجازاً وإن أراد إطلاقه حقيقة فبعيد واقائل أن يقول أنت قد قلت لا يدح فيه ، ثم قلت وهو أبعد من الرد إلى اثنين وماترى الحقائق مختلفة المراتب فى آحادها بل لو كان حقيقة لتساوى هو والاثنين والثلاثة .

والخامس : حكاية ابن عمرو بن الخطاب انه لا يطلق على اثنين لاحقيقة ولا ولا مجازاً وعندى فى ثبوت هذا القول نظر ، فإنه لا نزاع عند القائلين بالمجاز فى صحة إطلاق الكل وإرادة الجزء وقد يجاب بأن الثلاثة ليست كلاً فى الكل ما دونه يتجزأ منها أجزاء والثلاثة لا يتجزأ منها أجزاء بدليل أنه لا يصح إطلاق لفظ واحد عليها ، ولو كانت كلاً لصح ، لأن إطلاق البعض وإرادة الكل مجاز كالعكس إذا عرفت هذا فقد استدلل أصحابنا بوجوده منها أن انتضاء مختلفة فالضهير فى الجمع الرجوع إلى التثنية فدل على تنايرهما فلا يكون حقيقة فى اثنين ،

إذ لو كان الصحاح إطلاقاً عليه، ومنها أن أهل اللغة يفتنون بينهما ويجعلون كل منهما  
قسماً للآخر ، فقالوا : الاسم قد يكون مفرداً ، وقد يكون مثنى ، وقد يكون جموعاً  
فذل على التنوير .

واحتج القاضي أبو بكر في إضحاخه بأوجه :

أحدها : قوله تعالى ( وكننا لحكمهم شاهدين )<sup>(١)</sup> وأراد داود وسليمان عليهما  
السلام فثبت صحة إطلاق الجمع وإرادة الاثنين والأصل في الإطلاق الحقيقة واجب  
كما ذكر في الكتاب بأن الحكم مصدر فيصح إضافته إلى معمولية ، أعني الفاعل  
والمفعول ، وهما هنا الحكم والمحكوم عليه ، وهذا الجواب ضعيف لأن المصدر  
إنما يضاف إليهما على البدل ، ولا يجوز أن يضاف إليهما جميعاً ، وأضعف منه  
قول الشيرازي شارح الكتاب في تصحيحه الرد عليه بأن العرب لا تضيف المصدر  
إليهما جميعاً ضعيف ، لأنه شهادة نفي ، وقد علمت في فصل الحروف أن مثل هذا  
ساقط من الكلام غير معدود من صنيع العلماء ، وإنما هو استرواح بما لا يصح .

وثانيهما : قوله تعالى ( إن تتوبا إلى الله فقد صفت قلوبكما )<sup>(٢)</sup> والمراد عائشة  
وحفصة رضي الله عنهما فاطلق القلوب وأراد قلبين ، والأصل في الإطلاق الحقيقة  
قال إمام الحرمين في التلخيص ، وهذه الآية أقوى الآيات في الدلالة على الخصوم  
وقد أوجب عن الاحتجاج بها كما ذكر في الكتاب ، بأن حقيقة القلب الجرم الحال  
في الجانب الأيسر ومجازه ميوله ، ومنه قولهم لا قلب له إلى فلان أي لا ميل ، والمجاز  
هو المراد هنا والتقدير فقد صفت ميولكما يدل على هذا أن الجرم لا يوصف بالصفو  
وهذا الجواب أيضاً ساقط ، لأن القاعدة عند النحاة ، أنه إذا أضيف شيئاً إلى  
ماتعنهها جاز فيه ثلاثة أوجه ، نحو قطعت رأسى الكباشين ، ورأس الكباشين ،  
ورؤوس الكباشين .

( ١ ) سورة الأنبياء آية ( ٧٨ ) .

( ٢ ) سورة التحريم آية ( ٤ ) .

وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم ، الاثنان فما فوقهما جماعة ، (١) رواه  
الدارقطنى من حديث عثمان بن عبد الرحمن الرقاصى ؛ عن عمرو بن شعيب عن أبيه  
عن جده مشهور ، وحاصل ما فيه بعد أن يعرف أنه عمر بن شعيب محمد بن عبد الله  
بن عمرو بن العاص ؛ أن قوله جده يحتمل أن يكون جده الأدنى الحقيقى ؛ وهو محمد  
فيكون حديثه مرسلًا فإن محمداً تابعى ، ويحتمل أن يكون جده الأعلى المجازى ؛  
وهو عبد الله فيكون متصلاً وقد اختلف العلماء في الاحتجاج به ، إذا كان هذا  
فاحتج به أكثر من لا يحتج المرسل حملاً له على جده الأعلى ؛ ورواه ابن ماجه من  
حديث الربيع بن بدر المعروف بعليّة وهو أيضاً ضعيف ؛ وأجاب الإمام بأنه  
إذا أمكن حمل كلام النبي صلى الله عليه وسلم ؛ على حكم شرعى ونعوى ؛ فالشرعى  
أولى لكونه مبيناً لبيان الشرعيات ؛ فيحمل هنا على ادراك فضيلة الجماعة ؛ وبأنه  
تمى عن السفر إلا فى جماعة ؛ فيبين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة  
فى جواز السفر وهذا ما اقتصر فى الكتاب على ذكره ولتأمل أن يقول سفر  
الواحد منفردا ؛ ليس بحرام إنما هو مكروه بل الجواب أن الخلاف ليس فى لفظ  
الجمع ولا لفظ الجماعة كما تقدم .

فائدة الخلاف فى هذه المسألة فائدة أصولية وفوائد فروعية ؛ أما الأصولية .  
فهى النظر فى الغاية التى ينتهى التخصيص إليها وهى المسألة المتقدمة .

وقال الأستاذ أبو اسحاق فى أموله بعد أن عزى ما ذكره إلى بعض الأصحاب .

---

(١) رواه البخارى فى كتاب الصلاة ؛ باب : الاثنان فما فوقهما جماعة .  
والنسائى فى كتاب الإقامة ؛ باب : الجماعة إذا كانوا اثنين .  
كما رواه ابن ماجه من حديث أبى موسى الأشعري — رضى الله عنه .



هذه فائدة مريفة مان ائمتنا مجتمعون على جواز تخصيص الجمع والمعموم بما هو دليل  
إلى أن يبقى تحته واحد انتهى وهو فائدة ، وقد عرفت الخلاف المتقدم ؛ وأما  
الفوائد الفرعية فنها لوقال له على دراهم لزمه ثلاثة ، وحكى وجه أنه يلزمه درهمان  
ومنها قليل يكتفى في الصلاة على الميت باثنين حكاه الرافعي عن التهذيب ؛ وقال  
: أنه بناء على أن أقل الجمع اثنان ومنها :

لو أوصى لأقاربه وليس له إلا قريب واحد فوجهان في أنه هل يصرف إليه  
للكل أو الثلث ؛ وحكى الأستاذ أبو منصور وجهها أنه يكون له النصف حكاه  
الرافعي عنه ولم يسلله ؛ قال ابن الرفة في المطلب ولم أفهم له معنى وإن تخيل أنه  
بناء على أن أقل الجمع اثنان لزمه أن يقول فيما إذا أوصى الفقراء بجواز الاقتصار  
عليهما أيضا ، ولم نرم من قال به ومنها في الرافعي في فروع الطلاق أنه لو قال :  
إن تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فهي طالق ، لم يبحث إلا إذا تزوج ثلاث  
نسوة واشترى ثلاثة عبيد ؛ وقياس الخلاف الأصولي جريان وجه تهيئة باثنين .

فإن قلت : ولم لا يقال في هذه الصورة أنه لا يبحث بشيء ، لأنه علق على  
جميع نساء العالمين وعبيدهم بدليل ادخاله الألف واللام المقتضية العموم ، وهو  
تعليق على مستحيل والصحيح في التعليق على المستحيل أنه لا يقع :

قلت : لما كان أعمال الكلام أولى من إهماله حمل على جنس الجمع في ذلك وقال  
الرافعي في كتاب الإيمان فيما إذا حلف لا يكلم الناس ذكر ابن الصياغ وغيره أنه  
يبحث إذا كلم واحد ، كما إذا قال لا آكل الخبز ولو حلف لا يكلم ناسا حمل على  
ثلاثة انتهى .

فإن قلت : هذا عجيب ناس للتمكّر يحمل على الجمع ، فإذا دخلت الألف واللام  
المعممة تخرجه عن ذلك .

قلت : كأن الألف واللام والحالة هذه المراد بها الجنس من حيث هو بخلاف ما إذا كان منكرا وأما قياس لا يكلم الناس على لا آكل الخبز ففيه نظر لصدق الخبز على القليل والكثير صدقا واحداً كالماء والعسل .

قال : الرابعة العام المخصوص مجاز وإلا لاشارك ، وقال بعض الفقهاء أنه حقيقة . وفرق الإمام بين المخصص بالمتصل والمنفصل ، لأن المقيد بالصفة لم يتناول غيراً قلنا المركب لم يوضع والمترد متناول .

واختلفوا في العام إذا خص هل يكون في البيان حقيقة على مذهب .

أحدها : أنه مجاز وذهب إليه جمهور أصحابنا والمعتزلة كأبي علي وابنه ، واختاره المصنف وصني الدين الهندي وابن الحاجب لأنه حقيقة في الاستغراق ، فلو كان حقيقة في البعض لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك .

والثاني : أنه حقيقة وهو مذهب كثير من أصحابنا وجمهور الحنفية والحشابة .

والثالث : أن المخصص إن كان مستقلاً سواء كان عقلياً كإدليل الدال على أن غير التقادر غير مراد من الخطاب في العبادات أو لفظياً ، كما إذا قال المتكلم بالعام ، أردت به الفلاني فهو مجاز ، وإن لم يكن مستقلاً فهو حقيقة ، وذلك كالاستثناء ، مثل قول القائل من دخل دارى يكرم إلا زيدا ، والشرط من دخل أكرمه إن كان عالماً ، والتقييد بالصفة من دخل دارى من الطوال ، قال صني الدين الهندي والتقييد بالعام لعملة الغاية وإن لم يذكره في هذا المقام حكمه حكم أخوانه من المتصلات ظاهراً إذ لا يظهر فرق بينهما على هذا الرأي وهذا ما اختاره الكرخي ، وأبو الحسين البصري ، والإمام ، وعلى حكاية هذه الثلاثة اقتصر المصنف .

. والرابع : ان خص بمتصل من شرط أو استثناء فهو حقيقة وإلا فهو مجاز وهو المتقول عن القاضى وقد رأيت في مختصر التقريب ، إلا أنه لم يصرح بذكر الشرط وهذه عبارته ، ولو قررنا القول بالعموم ، فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول إذا تقدر التخصيص باستثناء متصل فاللفظ حقيقة في بقية التسميات ، وإن تقدر التخصيص بدلالة منفضلة فاللفظ مجاز ، لكن يستدل به في بقية التسميات انتهى .

والخامس : إن خص بالشرط والتقييد بالصفة فهو حقيقة وإلا فهو مجاز حتى في الاستثناء .

والسادس : إن خص بدليل لفظى سواء كان متصلا أم منفصلا فهو حقيقة وإلا فهو مجاز .

والسابع : إن بقى بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه ، وإلا فهو مجاز .  
وصرح النزالي بأنه لا خلاف في أنه مجاز ، إذا لم يبق بعد التخصيص جمع ، وهذا فيه نظر ، فقد صرح إمام الحرمين في التلخيص بحكاية الخلاف في ذلك ، فقال : ذكر القاضى عن بعض أصحابنا أن اللفظ حقيقة فيما يبق ، وإن كان أقل من الجمع وهذا بعيد جدا انتهى .

والثامن : أنه حقيقة في تناول ما بقى مجاز في الاقتصار عليه وهو اختيار إمام الحرمين قوله لأن المقيد هذا دليل الإمام وتقريره أن العام المقيد بالصفة لم يتناول غير الموصوف ، لأنه لو تناوله لضاعت فائدة الصفة ، وإذا انحصر تناوله فيه وقد استعمل فيه فيكون حقيقة ، وهذا بخلاف الخصوص بمنفصل ، فإن لفظه متناول للخارج بحسب اللغة مع كونه لم يستعمل فيه فيكون مجازا أو مشتركا والمجاز أولى فيكون مجازا .

وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف والصفة مثلاً غير موضوع ، فلا يكون حقيقة فيه ، فلم يبق إلا المفرد ، والمفرد الذي هو العام متناول لكل فرد لغة ، وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً ، وهذا الجواب مبنى على أن المركبات غير موضوعية وفيه نزاع ، فالأولى : الجواب بأنه لو لم يكن الموصوف ونحوه بتناولاً لم يكن المتصل من التخصصات ، لأن للتخصيص إخراج بعض ما تناولته اللفظ هذا شرح ما في الكتاب ونظم المسألة بشيئين .

اجدهما : قال الإمام : إذا قال الله ه اقتلوا المشركين ، فقال رسول الله ﷺ في الحال ه إلا زيدا ، فهل هو تخصيص بمنفصل أو متصل فيه احتمال .

قال صني الدين الهندي : والأظهر أنه منفصل .

قلت : وقد ذكر القاضي المسألة في مختصر التقريب وقال : إن من الأصوليين من نزهه منزلة الاستثناء المصريح به كلام الله تعالى ، قال القاضي : والذي نرتضيه أنه صلى الله عليه وسلم ، إن ابتدأ من تلقاء نفسه كلام ، ولم يصفه إلى كلام الله تعالى فيلتحق ذلك في المنفصل ، ولا يجعل كلامه صلى الله عليه وسلم استثناء حقيقياً بل هو تخصيص سواء قدر متصلاً أو منفصلاً .

والثاني : اعلم أن الأصوليين لم يذكروا التفرقة بين العام المخصوص ، والعام الذي أريد به المخصوص وهو تحرير منهم ، والشافعي رضى الله عنه له أقوال في قوله تعالى : ( وأحل الله البيع ) منها : أنه عام مخصص ، ومنها : أنه عام مراد به المخصوص ، وقد كثر الكلام في ذلك وتشعب النظر ، ولوالذي أيدته الله تعالى في ذلك كلام نفيس ، ونحن نذكر جميع ما ذكره ، فإنه بما ينبغي أن يقتضيه به القطن قال . أحسن الله إليه كثر الكلام في العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص في التفرقة بينهما ، وفي أن العام المخصوص مجاز أولاً ، وظن جماعة أن هذا الجواب

في أن العام المخصوص مجاز ، أو لا يجرى في العام المراد به المخصوص ؛ والذي أباه في ذلك وبالله العون والتوفيق ، أما العام الذي أريد به المخصوص فهو العام إذا أطلق وأريد به ، بعض ما يتناول به فهو لفظ مستعمل في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره ، فالذي يظهر أنه مجاز قطعاً إلا أن قيل إن العام دلالة على كل فرد من أفراد دلالة مطابقة .

فقد يقال حينئذ على هذا بأنه حقيقة في كل فرد ، فإن جاء خلاف فيه فأنما يجهل من هذه الجهة وشرط الإرادة في هذا النوع على ما ظهر لنا أن تكون مقارنة مقارنة لأول اللفظ ولا يكتفى بطريقتها في أثباته ، لأن المقصود فيها نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غير موضوعه ، وليست إرادة إخراج لبعض المدلول بل إرادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضوعه كما يراد باللفظ مجازاً الخارج عنه لافرق بينها إلا أن ذاك خارج هذا داخل لأن البعض داخل في الكل ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه أن يقول : إنه استعمال اللفظ في غير موضوعه ، بل يصير كاستعمال المشترك في أحد معنيه ، وهو استعمال حقيق ، وإرادة أحد معنى المشترك عند مانع استعمال المشترك في معنيه لاشك أنها لا تخرجه عن موضوعه ، ولا يجعله مجازاً بل هي مصححة لاستعماله .

وأما عند من يجوز استعماله في معنية فهم مختلفون ، إذا استعمل في معنيه هل هو مجاز أم لا فن جعله مجازاً فكذلك لأن الاستعمال الحقيقي عنده هو استعماله في أحد المعنيين ، ومن جعله حقيقة كالعام ، كما هي طريقة الشيخ الأمدى في النقل عن الثاغى رضى الله عنه ، فيصير البحث فيه كالبحث في العام المراد به المخصوص ، وفيه نظر لانا نعلم أن المشترك وضعه الواضع لكل من المعنيين وحده بخلاف العام ، ولكن أدى مساق البحث على طريقة الأمدى إلى ما قلناه ويؤنسك إلى اشتراط مقارنة الإرادة في هذا النوع لأول اللفظ ما ذكره الفقهاء في تكييزة .

الإحرام ، وفي كنايةات الطلاق وإذا حققت بهذا المعنى إذابته ، وأما العام  
الخصوص ، فهو العام إذا أريد به معناه مخرجا منه بعض أفرادة فالإرادة فيه إرادة  
الإخراج لإرادة الاستعمال فهي أشبه الاستثناء ، فلا يشترط مقارنتها لأول اللفظ  
ولا يجوز تأخرها عن آخرها عن آخره ، بل يشترط أن لم توجد في أوله أن تكون  
في أثناءه ويؤنسك في هذا ما قاله الفقهاء في مثبئة الطلاق ، فإنه يشترط اقتران النية  
بعض اللفظ قبل فراغه ، فالنخصيص لإخراج ، كما أن الاستثناء إخراج ] ، ولهذا  
قول : المخصصات المتصلة أبة ، الاستثناء والتأية والشرط والصفة ، والمخصص  
في الحقيقة هو الإرادة المخرجة ، وهذه الأربعة والمخصص المنفصل نخصتها دالة على  
تلك الإرادة ، وتلك الإرادة ليست إرادة استعمال اللفظ في غير موضوعه ، فذلك  
لم يقطع بكونه مجازا بل حصل التردد ، ومنشأ التردد أن إرادة إخراج بعض  
المطلوب هل يصير اللفظ مرادا به الباقى به أو لا ، والحق لا وهو يشبه الخلاف  
في الاستثناء وهذا يقوى أن العام المخصوص حقيقة لكن الأكثر على أنه يجوز  
ووجهه أنه يجعل موضوعا استعمال في معناه بتمامه غير مخرج منه شيء ، فحق استعماله  
مخرجا منه شيء كان مجازا لاستعماله على غير الوجه الذى وضعه الواضع عند  
الإطلاق .

وهذا فيما يحتمل المجاز وهو ما كان ظاهرا كالعام .

أما ما كان نصاً كالعدم فإجاز فيه ، وليس إلا الإخراج المخص . ويظهر  
أثر هذا في أن المخصص المخصص المنفصل يأتي في العام ولا يأتي في العدد ، والاستثناء  
في العام ككشف عن الإرادة المخصصة والاستثناء في العدد هو المخرج بنفسه  
لا بدلالته على إرادة متقدمة ، ولهذا لو أراد فقط فقط ولم يوجد لفظ الاستثناء  
لم يصح في العدد .

ويصح في العام ، ولو قال : أتت طالق ثلاثا ، ونوى بقلبه إلا واحدة ، وماتت قبل نطقه بقوله إلا واحدة يقع الثلاث ، نعم يشترط نية الاستثناء قبل فراغ اللفظ ، لأجل الربط ، فالنية فيه شرط لاعتبار الاستثناء بعده وليس مؤثرة ؛ والنية في التخصيص مؤثرة في الإخراج وحدها ويدل عليها تارة بمخصص منفصل وتارة بمتصل ؛ والنية في العام المراد به الخصوص مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره ؛ ومن هنا يعرف أن عد ابن الحاجب البديل في التخصيصات ليست بجيدة ؛ لأن الأول في قولنا : أكلت الرغيف ثلثه يشبه العام المراد به الخصوص لا العام الخصوص ؛ فانظر هذه المعاني وتفهمها ؛ ثم تذكر ما قدمته في العام المراد به الخصوص تعرف الفرق بينهما ، وحكمها هذا ما ذكره وانتهى رحمه الله وهو في غاية النفاسة والذي تحصلت عليه أن العام أنواع .

أحدها : العام الذي أريد به العام حقيقة .

والثاني : العام الذي أريد به غالب الافراد ، ونزل الأكثر فيه منزلة الكل فهو مراد به العموم أيضا .

والثالث : ما لم ينزل إلا أكثر فيه منزلة الكل ولكن للكثرة فيه موجودة .

والرابع : ما المراد به القليل كقوله ( الذين قال لهم الناس ) وهذا أخذته من كلام الشافعي رضي الله عنه في الرسالة ، فانه قال باب ما نزل من الكتاب عاما يراد به العام أي الكثرة الغالبة ، فلا يناقضه قوله ويدخله الخصوص ، ومثاله القرية الظالم أهلها ، وقد ذكره الشافعي في أثناء الباب فكأنه جعلهم كل أهل القرية ، وقال الشافعي رضي الله عنه ، في أول الباب قال الله تعالى : جل ثناؤه ( عاتق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل (١) وقال ( خلق السموات

---

(١) سورة الانعام آية (١١) .

والأرض) (١) وقال (وما من ذابئة في الأرض إلا على الله رزقها) (٢) فهذا عام لا خاص فيه انتهى .

وهو كما صرح به الشافعي وإنما ذكره توطئة لما بعده وليس مما يوجب له الإلحاق بكونه أريد به العموم ، فالمراد به العموم قسماً :

أحدهما : حقيقة لأشخاص فيه وهو خالق كل شيء .

والثاني : مجاز فيه خصوص وهو ما ذكره الشافعي بعد مثل القرية الظالم أهلها ولم يلتفت الشافعي إلى ما يقوله الأصوليون ، من أن خالق كل شيء مخصوص بالعقل وكأنه ، لأن العقل لما دل على المراد به جعله هو المقصود به في كلام العرب لأنها إنما تضع لما يعقل ، ثم قال الشافعي : وقال الله ( والمستضعفين من الرجال والنساء ) (٣) الآية قال الشافعي ، وهكذا قول الله عز وجل ( حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما ) (٤) في هذه الآية دلالة على أنه لم يستطعها كل أهل قرية فهي في معناها وفيها وفي القرية الظالم أهلها خصوص ، لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً قد كان فيهم المسلم ، ولكنهم كانوا فيها مكثورين ، فكانوا فيها أقل انتهى .

فهذا عام أريد به العام ودخله الخصوص ، وليس المعنى هنا من إرادة العام جميع الأفراد بل السكينة المنزلة منزلة السكك ، ويظهر أنه مجاز ، وليس من مجاز استعمال لفظ الكل في البعض ، لأن ذلك لا يفترق الحال فيه بين بعض وبعض ، وهذا في

---

( ١ ) سورة النحل آية ( ٣ )

( ٢ ) سورة هود آية ( ٢ )

( ٣ ) سورة النساء آية ( ٧٥ )

( ٤ ) سورة الكهف آية ( ٧٧ )



بعض كثير غالب على الباقي فهو أقوى ، لأنه اجتمع فيه مجاز البعض ، ويجاز المشابه إذ الأكثر يشبه الكل في الكثرة وهو مع ذلك قد دخله التخصيص . فن جعل للعام المخصوص مجازا يكون قد اجتمع فيه نوع آخر من المجاز أيضا ، وهذا غريب ينبغي أن يتفطن له ومن لم يجعل العام المخصوص مجازا يقتصر على المجاز من الجهة الأولى وهذا من نقائص البحث ، وبه يظهر أن العام المراد به العموم قسما :

احدهما : الحقيقي كقوله ( وهو بكل شيء عليم ) (خالق كل شيء) على ما قاله الشافعي .

والثاني : المجازي كقوله : استظما أهلها والنظام أهلها ، وهذا القسم لا يكون في الأمر والنهي وإنما يكون في الخبر لأن الأمر والنهي لا يتجاوز فيهما ، بل يقصد بيان حكم التكليف للعام المخصوص قسما :

احدهما : ما يراد به العموم كما تقدم وفيه مجاز كما بيناه .

والثاني : ما ليس كذلك كقوله ( ولا يؤيه لكل واحد منهما السدس ) (١) وتخصيصه بالقاتل والكافر .

فهذا عام بخصوص وقد أطلق الشافعي عليه بعد ذلك أنه عام يراد به المخصوص كما سنذكره ، وقد عرفت أن الجمهور على أنه مجاز وقد قرر والذي أنه حقيقة كما سبق والشافعي لم يتعرض للفرق بين العام المخصوص والعام المراد به المخصوص وبما ذكرناه يكون العام المخصوص أنواعا :

---

( ١ ) سورة النساء آية ( ١١ )

إحداها : ما نزل الأكثر فيه منزلة الجميع فهو مراد به العموم .  
والثاني : ما ليس كذلك ، ولكن الكثرة فيه موجودة وهو مراد به الخصوص  
وخصوص كقوله : ( ولأبويه لسكك واحد منهما السدس ) .

والثالث : لا المراد به القليل كقوله ( الذين قال لهم الناس ) . وهذا مراد  
به الخصوص وخصوص ، والفرق بينه وبين الثاني أن هذا تقول فيه أنه مجاز  
والثاني محتمل لأن يكون حقيقة وأن يكون مجازا وهو محتمل خلاف الأصوليين  
السابق في أن العام المخصوص هل هو حقيقة أو مجاز .

وأعلم أن في كلام الشافعي ، في الرسالة أيضاً ما يمكن أن يتمسك به منه على  
على أن كل عام مخصوص مراد به الخصوص ، وذلك لأنه قال باب ما نزل عاما  
دلت السنة على أنه يراد به الخاص ، قال الشافعي : قال الله جل ثناؤه ( ولأبويه  
لكل واحد منهما السدس إلى قوله فإن كان له أخوة فلأمه السدس ) (١) وقال :  
( ولكم تصف ما ترك أزواجكم إلى قوله ولهن الثمن عما تركتم ) (٢) فأبان أن  
الوالدين والأزواج مسمى في الحالات ، وكل عام المخرج فدل بسنة رسول الله  
صلى الله عليه وسلم ، أنه إنما أريد بعض الوالدين والأزواج دون بعض ، وذلك  
أن يكون دين الوالدين والمولودين والزوجين واحدا ، ولا يكون الوارث منهما  
قاتلا ولا مملوكا انتهى فيمكن التمسك بهذا على ما ذكرناه ، لأن السنة إنما دلت على  
عدم توريث القاتل والكافر ، وهو تخصيص مقتضى ، لأن يكون هذا العام مخصصا  
وقد قال الشافعي : أن السنة دلت أنه إنما أريد به الخصوص ، فدل على أن كل  
عام مخصوص مراد به الخصوص . إذا كان المراد غير منزل منزلة الكل الذي تقدم  
إطلاق الشافعي عليه أنه أريد به العموم ، وبهذا يتبين أن البحث الذي قرره والذي

رحمة الله عليه في أن العام المخصوص حقيقة لأنه الذي قصد عمومه بخرجا منه بعض الأفراد كاستثناء ليس ذلك ، وإن كان البحث فيه مجال فإنه نوع يصح إرادته .

وقد وقف الله والذي أيده الله تعالى على ما أورده من كلام الشافعي ، وقال إن لم يصح ذلك البحث الذي قررناه فالأمر كما قال الشافعي ، وإن صغ احتمال في التخصيص بالقائل والكافر أن يكون عاما مخصوصا ، وأن يكون مراد به المخصوص ولا يمكن الوصول إلى العلم بحقيقته أو بعلمه إلا الله تعالى والمتكلم به وقد أطلنا الكلام في هذه المسألة ، وأنا من عاداتي في هذا التشرح الأطناب فيما لا يوجد في غيره ، ولا يتلقى إلا منه من بحث مخترع أو نقل غريب ، أو غير ذلك ، والاختصار في المشهور في الكتب إذ لا فائدة في التطويل فيما سبقنا من هم سادتنا وكبرأؤنا ، إلى جمعه وهل ذلك إلا مجرد جمع من كتب متفرقة لا يصدق اسم المصنف على فاعله .

قال : ( الخامسة : المخصص بمعين حجة ومنها عيسى بن أبان وأبو ثور وفصل الكرخي ) .

يشبه أن تكون هذه المسألة مفرعة على قول من يقول : تعام المخصوص بجاز فإن من قال : غير ذلك احتج به منا لاجمالة وحاصل هذه المسألة ، إن العام إن خص بمبهم ، كالوقيل : واتتوا المشركين إلا بعضهم فلا يحتج به على شيء من الأفراد إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج ، وهذا قد ادعى جماعة فيه الاتفاق وهي دعوى غير مسموعة فقد صرح ابن برهان في الوجيز ، بأن محل الخلاف قيم إذا خص بمبهم ، فان عبارته العام إذا دخله التخصيص لم يصر بجملا . وقال عيسى بن أبان إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار لا انتهى ، وهو مخرج بخلاف الدعوى مع زيادة أن المختار عنده خلافها وهو قضية إيراد

المحصل والقاضي في مختصر التقريب ذكر الخلاف في العموم إذا خص هل يصير  
بملا، ولم يقيد بهمهم ولا معين . ونقل مذهب ابن أبان عن كثير من الفقهاء من  
أصحاب الشافعي ومالك وأبي حنيفة وطائفة من المتكلمين منهم الجبائي وابنه انتهى  
ووجه هذه الطريقة التي ذكرها ابن برهان ، كما ذكرنا إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد  
شككنا فيه ، هل هو من المخرج في الأصل عدله ، فيبقى على الأصل ويعمل به إلى  
أن لا يقين فرد لكن التهنيد رد، هذا البحث بأن المسألة مفروضة في الاحتجاج  
بالمعام المخصوص فيها عدا المخصوص وهذا البحث يقتضي صحة الاحتجاج في  
الجميع المخصوص وغيره ولا قائل به اتهم . ويشجع عدلني أن يقال يحتاج به إلى  
أن يبقى فرد واحد فلا يحتاج هذا إذا خص بهمهم ، أما إذا خص بعين  
وهي مسألة الكتاب ، كما لو قيل : اقتلوا المشركين إلا المستامن ، أو أهل الذمة  
ففيه مذاهب .

أصحابها عند الإمام وأتباعه منهم بمصنف أنه حجة في الباطن مطلقا . وهو  
قول معظم الفقهاء ، واختاره الامدي وابن الحاجب .

الثاني : أنه ليس بحجة وهو قول عيسى ابن أبان (١) وابن ثور (٢) وهو مراد  
كالمصنف بقوله ومنها أي منع حجته .

---

(١) هو : أبو موسى ، عيسى بن أبان بن صدقة ، من فقهاء الحنفية وعلمائهم  
المبرزين ، تولى القضاء بقم والبصرة ، وله مؤلفات كثيرة منها : « إثبات القياس »  
توفي بالبصرة سنة ٥٢٢١ .

( الفوائد البية . ص ١٥١ ، الاعلام ٧٤٩/٢ ) .

هو : إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي ، صاحب المذهب الفقهي المعروف ،  
صاحب الإمام الشافعي ، توفي سنة ٥٢٤٠ .

( تذكرة الحفاظ ٨٧/٢ ، الاعلام ١٢/١ ) .

الثالث : وبه قال الكرخي (١) والبلخي (٢) إن خص بمتصل كالشرط والاسناد والصفة فهو حجة ، وإن خص بمنفصل فلا ، وهذا التفصيل يفهم من المسألة السابقة فلذلك أهمل المصنف بقييته : واقتصر على حكاية هذه الثلاثة ،

والرابع : أن التخصيص إن كان قد منع تعلق الحكم بالاسم العام وأوجب تعلقه بشرط لا ينبيء عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) (١) لأن قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز ويكون المسروق لاشبهة فيه للسارق يمنع من تعلق الحكم ، وهو القطع بعموم اسم السارق ، وموجب تعلقه بشرط لا ينبيء عنه ظاهر اللفظ ، وإن كان التخصيص لا يجمع من تعلق الحكم به جاز التعلق به ، كما في قوله تعالى ( اقتلوا المشركين ) ، لأن قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين وهو قول أبي عبد الله البصري (٦) .

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) : هو أحمد بن سهل ، أبو زيد البلخي ، أحد الكبار الأفاضل الذين جمعوا بين علوم الشريعة والفلسفة والأدب والفنون ، من مؤلفاته : « صور الأقاليم الإسلامية » ، و « أقسام العلوم » ، و « شرائع الأديان » ، و « أدب السلطان والرعية » ، توفي ببلخ سنة ٣٢٢ هـ .

(معجم الأدباء ٢/٦٥ — ٨٦ ، لسان الميزان ١/١٨٣ ، الأعلام ٧/١٣١) .

(١) سورة المائدة آية (٢٨) .

(٢) هو : الحسين بن علي ، أبو عبد الله البصري ، أخذ عن أبي هاشم الجبائي ، برع في شتى العلوم من الفقه والأصول وعلم الكلام . توفي سنة ٣٦٨ هـ .  
( فرق وطبقات المعتزلة ص ١١١ — ١١٣ ) .

(١٠٢ - الإبهاج - ٢:ج)

والجاء من : أن العام المخصوص إن كان بحيث لو تركناه وظاهره من غيره بيان التخصيص لكننا نتمثل ما أريد هنا ونضم إليه شيئاً آخر لم يرد هنا كقوله تعالى : اقتلوا المشركين فإننا لو خيلنا وظاهره ، لكننا نقبل كل من صدق عليه الاسم من الحرى والذمى والمستأمن فكنا قد امتثلنا في ذلك ما أريد منا ، وما لم يرد جاز التمسك به ، وإن كان العام بحيث لو تركناه وظاهره من غير بيان التخصيص ، لم يمكننا أن نتمثل ما أريد ، منا لم يجوز التمسك به وهو كقوله تعالى : أقيموا الصلاة ، لأنه لو لم يبين مراده لم يمكننا فعل ما أراه من الصلاة الشرعية أصلاً ، بخلاف آية السرقة فإننا لو خيلنا وظاهرها لكننا قطعنا كل سارق ، وفي ذلك امتثال ما أريد منا ، ولم يرد وهذا قول القاضى عبد الجبار .

والسادس : أنه يجوز التمسك به في أقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه قال الهندى ، وهذا يشبه أو يكون قول من لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع قلت : وإذا تقرر أن الخلاف جار في العام المخصوص مطلقاً سواء كان مبهماً أو معينا جاء مذهب سابق وهو التفصيل بين المعين والمبهم كما أورده الإمام .

قال : ( لنا ان دلالاته على فرد لا تتوقف دلالاته على الآخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها زوالها ) .

استدل على ما اختاره بان دلالة العام على فرد من أفرادها لا تتوقف على دلالاته على الآخر لان دلالاته مثلاً على الباقي لو توقفت دلالاته على البعض المخرج فإن لم تتوقف دلالاته على المخرج على الباقي كان ذلك تحكما ، اذ دلالة العام على كل أفرادها متساوية ، وان توقف عليه لزم الدور لتوقف كل منهما على الآخر والدور مستحيل فدلالته على كل فرد لا تتوقف على دلالاته على غيره من الافراد ، واذا لا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر ، فلا يكون حجة ، وهذا الدليل ضعيف من وجوهين .

أحدهما : أن هذا دور معة لا يسبق فلا استحالة فيه ويظهر هذا بمعرفة دور السبق والمعية فتقول توقف كل واحد من الشئتين على الآخر إن كان توقف قبله ، وبعبه فهو الدور السابق الذي يستحيل وقوعه ، ومثاله إذا قال : زيد لا يخرج من الدار حتى يخرج عمرو قبلي وقال : عمرو لا يخرج منها حتى يخرج زيد قبلي ، وإن لم يكن سبقا كان إذا قال : كل منهما لا أدخل حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لجواز دخولهما معا . وهذا هو المعنى وهو الموجود في دلالة العام

والثاني : أن دلالة العام على كل فرد مشروطة باستعماله في الموضوع ، وهو الاستغراق ، فإذا لم يستعمل فيه جاز في كل واحد أن يكون حجة في شيء منه والاولى التمسك بما درج عليه السالفون من الصحابة والتابعين ، فانهم استدلوا بأكثر العمومات المخصوصة من غير تكبير ، بل لو صح ما ذكروه لا نسد باب التمسك باللفظ العام إذا ما من عام في حكم شرعي إلا وهو مخصوص ، وعلى ما قاله يتمتع الاستدلال به .

قال ( السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر مخصص وابن سريج أوجب طلبه أولا ) هل يجوز أن يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان .  
أحدهما : الجواز وهو قول الصيرفي وإليه مال الامام .  
والثاني : المنع وهو قول أبي العباس بن سريج .

واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو إيراد الامام وجهود اتباعه ، وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتجج بأن الذي قاله النزالي فن بعده كالأمدى وغيره ، أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا ثم اختلفوا فن قائل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص ، ومن قائل لا يكفي الظن ، ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم

تسكن النفس إليه ومن قائل لا بد من التظن وعليه القاضي قال : ويحصل ذلك بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة قالوا وليس بخلاف الصيرفي إلا في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به ، وإذا ظهر مخصص تنير الاعتقاد هكذا نقله عنه إمام الحرمين ثم الأمدى وغيره ، واشتهرت هذه المقالة حتى تولعت الألسن . بأن هذا كان من غلطات الإمام ، وأنا أقول قد سبق الإمام بهذا النقل الثقة أثبت الشيخ أبو اسحاق الشيرازي ، فقال في شرح اللمع ما نصه إذ أوردت هذه الالفاظ للوضوطة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها العمل بموجبها انتهى ، وكذلك الاستاذ أبو اسحاق في اصوله الذي انتخبه والله أيدته الله ونقله قيل : يلزم وقيل لا يلزم ويعرض على الاصول الممهدة لجواز ان يكون فيها ما يخصه وأفاد الأستاذ في هذه المسألة فائدة جلية ، وهي أن الخلاف ليس إلا فيما إذا ورد الخطاب العام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أما إذا ورد في عهده وجبت المبادرة الى الفعل على عمومه لأن أصول الشريعة لم تكن متفرقة ، قد بان لك بهذين النقلين ان ما نقله الإمام غير مستنكر وهو أولى وأوجه من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزم ، حين ظهور المخصص بتغير الاعتقاد ، فان مذهبه في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته ، وقد إمام الحرمين أنه عنده غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال : وإنما هو قول صدر عن عبادة واستمرار في عناد انتهى ، وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فانه ذو وجه ظاهر وجيه .

قال : ( لنا لووجب لوجب طلب الجواز للتخريز عن الخطأ واللازم متغف قال عارض دلالة احتمال المخصص قلنا : الأصل يدفعه ) .

هذا دليل على ما اختاره من وجوب العمل بالعام ابتداء ، وتقديره لووجب طلب المخصص ، والبحث فيه قيل المسمى بالعام لوجب طلب الجواز عند استعمال



اللفظ في حقيقته ولللازم متف فاللزوم مثله ، أما وجه الملازمة فلأن العلق في الصورة الأولى ، إنما هو الاحتراز على المفسدة ، واحتمال ضرر الخطأ ، وهذا المعنى موجود في الحقيقة ، وأما انتفاء اللازم فظاهر إذ لم يزل العلماء خلفاً عن سلف على عم الدهور ، وتعاقب الأزمنة يحملون اللفظ على حقيقته من غير بحث عن المجاز ، ومنهم من ادعى الإجماع على أنه لا يجب طلب المجاز ولكن فيه نظر ، فقد نقل الثقات ابن سريج إلى وجوبه ، وصرح القرافي بأن المسألين على السواء على تقدير صحة الإجماع ، فالفرق واضح وذلك لأن احتمال وجود المخصص أقوى ، إذ ما من عام إلا وقد تطرق إليه التخصيص كما قال إمام الحرمين ، قال والذى رحمه الله ويوضح هذا التفريق ، أن في العام دلالتين .

إحدهما : على أصل المعنى هي نص والأخرى على استغراق الأفراد وهي ظاهرة واحتمال المجاز حاصل في الأولى ، وفي كل حقيقة يدل اللفظ فيها على معنى والدلالة الإفرادية عليه قطعية ، فلذلك لم يطلب المجاز ، واحتمال التخصيص إنما هو في الثانية قال : ومن تأمل هذا الكلام ، على أن إيراد الحقيقة على العام ساقط ، لأن في العام حقيقة ومجازاً شارك فيهما وفيه تخصيص ينفرد به لا يوجد مثله في الحقيقة ، قال : وهذا نفيس جداً .

قلت : ونظيره على العكس ، قلنا : لا رجل بالفتح نص في الاستغراق ، وإن كان محتمل المجاز لإرادته لا غلام رجل ، لا رجل بالرفع ظاهر في الاستغراق لا نص فهذا نظير العام والأول : نظير الحقيقة ، وإنما قلنا : على العكس لأن قضية الاستغراق في الأول : لا في الثاني : فلا رجل بالفتح عموماً نص مقطوع به وحقيقته ظاهرة عكس العام ، ولا رجل بالرفع عموماً ظاهر وحقيقته محتملة للمجاز كثيراً من الحقائق ، قوله قال عارض أى احتج ابن سريج على مذهبه بأن العام ، وإن دل على ثبوت الحكم في جميع الأفراد ، فاحتمال المخصص يعارضه لأن

العام قبل طلب المخصص يحتمل التخصيص ، ويحتمل عدمه احتمالاً على السواء ، وأجاب بأن الأصل عدم المخصص والاحتمال بمجرد لا يصلح معارضا لهذا الأصل فيكون مرجوحاً .

( فائدة ) إذا اقتضى اللفظ العام عملاً مؤقتاً وضاق الوقت عن طلب الخصوص ، فهل يعمل بالعموم أو يتوقف فيه ، اختلف أصحابنا في ذلك ، كما حكاه ابن الصباغ في كتابه عده العالم في آخر مسألة اسماع الله المكلف اللفظ العام دون تخصيصه ، وللخلاف نظائر كثيرة في المذهب ، منها هل للمجتهد التقليد عند ضيق الوقت ، ليعمل به أم لا ، فيه وجهان :

الاول : منها وهو الجواز قول ابن سريج قال : ولا يجوز له أن يفترق ، قال الرافعي . وقياسه أن لا يجوز القضاء وأبلى ، ومنهم من طرد قول ابن سريج في القضاء ، قال الرافعي : ومن قال به فقياسه طرده في التبري ، ومنها لا يجوز للقادر على الاجتهاد في القبلة أن يتخذ غيره ، فان ضاق عليه الوقت ، وظن أن وقت الصلاة ينتهي قبل اجتهاده فهل يتخذ ويصلي في الوقت أو ينمأ في نظره إلى تمام الاجتهاد فيه وجهان ، ومنها : واستيقظ قبيل الوقت ، وكان يبحث لو اشتغل بالوضوء لخرج الوقت فهل يباح له التيمم أو يتوضأ أو يصلي خارج الوقت فيه وجهان .

## الفصل الثالث

### في المخصص

قال : ( الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل ، فالتصل أربعة  
الأول الإستثناء وهو الإخراج بالأغیر الصنة ونحوها ، والمتقطع مجاز ) .  
المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم كما سبق ، ويطلق على الدال على الإرادة ،  
بجوازاً وهو المراد هنا ، ثم هو إما متصل أو منفصل ، لأنه إما أن يستقل بنفسه ،  
فالمفصل أولاً بل تعلق معناه باللفظ الذي قبله ، فالتصل وقسمه تبعاً للأكثر إلى  
أربعة الإستثناء وللشروط والصفة والنهاية ، وزاد ابن الحاجب خامساً وهو بدل  
البعض من الكل مثل قولك : أكرم للناس عالمهم ، ومنه قوله تعالى : ( ثم عموا  
وصحوا كثير منهم ) .

الأول : الاستثناء وعرفه بما ذكر فقوله : إخراج جنس يندرج تحته كل  
المخصصات وقوله بإخراج به ما عدا الاستثناء قوله : ونحوها يعني مثل خلا  
وعدا وحاشا وسوى ، ثم أنه شرط في إلا أن تكون غير صفة يعني بمعنى غير كما  
في قوله تعالى ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ) (١) أي غير الله فانها ليست  
للاستثناء ومثله جاء في رجال إلا زيد ، فانه ليس باستثناء أيضاً ، إذ لا يمكن أن  
يكون متصلاً ، لأن شرط المتصل أن يكون لولا الاستثناء لوجب دخوله وليس  
كذلك ما هنا لأن بتقدير علم الاستثناء لا يجب دخول زيد في رجال لأنه لا يعم  
كما سبق ، ولا أن يكون منفصلاً لأن شرط المنفصل أن لا يكون المستثنى داخلاً ،

---

(١) سورة الأنبياء آية (٢٢) .

وهنا يجوز أن يكون داخلا ، وقد أورد على هذا التعريف أنه غير جامع لخروج الاستثناء المنقطع عنه ، وذلك لأن المستثنى في الاستثناء المنقطع مثل قام القوم لإحماراً غير داخل في المستثنى منه ، ومنه قوله تعالى ( فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس ) (١) قال للقاضي في مختصر التقريب : ( والأصح أنه ليس من الملائكة ، وكذلك قوله تعالى ، وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ) (٢) ( وما لم به من علم إلا أتباع الظن ) (٣) واجيب بأن اطلاق الاستثناء على المنقطع مجاز . والحد للاستثناء الحقيقي وإلى الاعتراض وجوابه أشار بقوله : والمنقطع مجاز علم أن منهم من يقول المنقطع حقيقة ، ووارد على التعريف أيضا أن لفظة إلا أخذت في لفظه ، وهي من أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه ، وبأن أتى في التعريف بالواو في قوله : ونحوها وهو غير سديد والصواب الآتيان بأو .

قال : ( وفيه مسائل الأولى : شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء وعن ابن عباس خلافه قياساً على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية ) .  
يشترط في الاستثناء شيان :

أحدهما : أن يكون متصلًا بالمستثنى منه عادة ، واحترز بقوله : عادة عما إذا طال الكلام ، فإن ذلك لا يمنع صحة الاستثناء كما قاله الامام ، وكذلك قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع الاتصال ، والدليل على ما قلناه من اشتراط الاتصال ، إجماع أهل اللغة ، وهم الأدباء على ذلك ، وهذا الدليل ليس بجيد فإن ابن عباس من أخير الناس بلغة العرب فلا يتجه هذا أن صح المنقول عنه ، ويمكن على بعد أن يجعل قوله بإجماع الأدباء متعلقاً بقوله : عادة ، أى لا يضر

(١) سورة الحجر ( ٣٠ - ٣١ )

(٢) سورة النساء آية ( ٩٢ )

(٣) قال الامام الغزالي : « والوجه تكذيب الناقل ، فلا يظن به ذلك ، =

ما لا يمدح الاتصال في العادة كالسعال والتنفس باجماعهم ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه يجوز الاستثناء المنفصل ولم يصح عنه ، ثم اختلف النقلة عنه فنقل عنه أنه يجوز الاستثناء إلى شهر ونقل الشيخ أبو إسحاق عنه الجواز إلى سنة ، ونقل الجواز ابدا فهذه ثلاث روايات فلما لم يصح النقل عنه عبر المصنف بقوله . ونقل ولما لم يعرف أقيده أم أطلقه ، وعلى تقدير التقييد بماذا هو عبر المصنف بقوله : خلافه وقال القاضي في مختصر التقريب فن بعده لعل مراده إن صح النقل ، ما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ، ثم أظهر نيته بعده فانه يدين<sup>(١)</sup> واحتج للمقول عن ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء بجامع أن كلا منهما مخصص ، وأجيب بالنقض بالصفة والغاية ، وكذا الشرط ، فان هذا يقتضي جواز انفصالها وهو باطل إتفاقا وقد نقل للشيخ أبو إسحاق عن الحسن وعطاء ، ، أنهما جوزا

(١) قال الإمام الغزالي : « والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك ، أو يقال : أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك ، فقد تقول : إله يدين ، ومذهبه أن ما يدين الرجل فيه يقبل منه ، إبدائه أبدا . وقيل : إله أراد به استثناءات القرآن ، .

( انظر : المتحول ص ١٥٧ ، والمستصقى ( ٢٧/٢ ) .

وفي حصول المأمول ص ٩٩ : « ومن قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم أنها ثابتة في مستدرك الحاكم ، وقال صحيح على شرط الشيخين بلفظ : « إذا حاف الرجل على يمينه فله أن يسثنى إلى سنة ، ومثله عند أبي موسى المدني ، وسعيد بن منصور وغيرها من طرق ، انتهى .

وأقول أن الذي نستطيع أن نستخلصه من هذه الروايات أن هذا الرأي منقول عن ابن عباس — رضي الله عنهما — ولكن الجمهور من العلماء يخالفونه في ذلك والله أعلم . اه محققة .

الاستثناء مادام في المجلس ، وقال : قوم بصحة الاستثناء المنفصل في كتاب الله دون غيره ،

قوائد : إحداهما ذكر ابن التجار في تاريخ بغداد في أثناء حرف الثين المعجمة أن أبا إسحاق المروزي أراد الخروج مرة من بغداد ، فاجتاز في بعض الطرق وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل وهو بمصل على ثيابه وهو يقول لآخر معه ، مذهب ابن عباس في الاستثناء غير صحيح ، إذ لو كان صحيحا لما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام ( وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تمنحث ) (١) بل كان يقول له استثن ولا حاجة إلى هذا التحيل في البر ، قال : فقال الشيخ أبو إسحاق بلدة فيها رجل يحمل البقل ، وهو يرد على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها .

الثانية : قال القرافي في المنقول ، عن ابن عباس إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة ، كمن حلف ، وقال إن شاء الله وليس هو في الإخراج بالأخواتها ، قال : ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى : ( ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت ) (٢) قالوا المعنى إذا نسيت قول : إن شاء الله ، فقل بعد ذلك ، ولم يخص وقتاً .

الثالثة : قوله ( ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ، ) التقدير ، ولا تقولن لشيء قولا جازما إلا أن تعلم مشيئة الله تعالى ، وهي لا تعلم فلا تقل هذا القول الجازم ، فالنهي حالة عدم العلم ، إنما هو جزم القول بأن فاعل ذلك غدا ، ولا يلزم منه أن لا يقول ذلك غير جازم به بل يعلقه على مشيئة الله فافهم فن قال : أفعل غدا إن شاء الله غير آت بالمنهي عنه فافهم هذا فهو حسن .

(١) سورة ص آية (٤٤) -

(٢) سورة الكهف آية (٢٤) -

(فإن قلت) من قال : إني فاعل مع قوله إني شاء الله هو قائل إني فاعل فيكون آتياً بالمنهى عنه ، وإن أتى بلفظ ان شاء الله قلت : لأنسلم أن من قال ذلك مع قول ان شاء الله يكون آتياً بالمنهى عنه ، وذلك لأن للكلام المركب من أجزاء لا يصدق أنه ذلك الكلام إلا بجمع أجزائه ، وكذلك من أقر لرجل بخمسة وعشرين لا يصدق أنه أقر بخمسة لأن الضمير العائد على الخمسة غير العائد على الخمسة والعشرين .

قال : ( وعدم الاستغراق ) الشرط الثاني : عدم الاستغراق ، فإن المستغرق مثل عشرة الا عشرة باطل اتفاقاً كما نقله الاثمة ، لكن قال القرافي نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل ، فيما إذا قال لامرأة أنت طاتي ثلاثاً إلا ثلاثاً قولين .

احدهما : أنه استثناء وينفعه وهذا غريب قال ( وشرط الخنايلة أن لا يزيد على النصف . والقاضي أن ينقص منه لنا لو قيل له على عشرة إلا تسعة لزم واحد إجماعاً ، وعلى القاضي استثناء الضاويين من المخلصين وبالعكس قال : الأقل ينسب فيستدرك ونوقض بما ذكرناه ) .

ذهب الاكثرون إلى صحة استثناء الأكثر حتى لو قال له على عشرة إلا تسعة لم يلزمه سوى درهم واحد ، وقالت الخنايلة : يشترط أن لا يزيد على النصف ؛ وقال القاضي يشترط أن ينقص عنه هذا هو المنقول في الكتاب ، ونقل الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والآمدي عن الخنايلة امتناع المساوي أيضاً كالمنقول عن القاضي ، ولم يختلف الثقلة فيما أسنده ال القاضي من امتناع المساوي والذي في مختصر التعريب كنا على تجويز الاستثناء الأكثر دهرأ والذي صح عندنا أنفاً منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الأقلية ، وقال قوم إن كان العدد صريحاً لم يجوز الاستثناء الاكثر مثل عشرة إلا تسعة . والاجاز. مثل خذ هذه الدراهم لإمامي

الكيس الغلاني أكثر من الباقي ، ويقال آخرون بمنع استثناء أكثر الجملة ، منها إذا كان المستثنى جملة نحو جاء أخوتك العشرة إلا سبعة ويجوز استثناءهم تفصيلا وتعديداً ، نحو إلا زيدا منهم ، وبكراً ونحوها إلى أن يأتي للسبعة ، حكاية الاستاذ أبو محمد الحسن بن عيسى البارص المعزلي في كتابة النكت في أصول الفقه عن بعض شيوخ النحو من أهل عصره .

وأعلم أن الكلام في الاستثناء من العدد مبني على صحته وللنحاة فيه مذاهب .

أحدهما : أنه لا يجوز وصحة ابن عصفور .

الثاني : وهو المشهور الجواز .

الثالث : إن كان المستثنى عقداً من العقود لم يجوز نحو عشرين إلا عشرة ، وإن لم يكن عقداً جاز نحو مائة إلا ثلاث واستدل المصنف على المختار بوجهين .

أحدهما : وهو احتجاج على الفريقين أعنى من اشترط أن لا يزيد عن النصف ، ومن اشترط أن ينقص عنه أن الفقهاء أجمعوا على أن من قال لفلان على عشرة الاتسعة يلزمه واحد فقط ، ولولا صحة هذا الاستثناء لما كان كذلك ، ونقل الإجماع مردود فقد حكاه أحد بن حنبل وبعض المالكية .

والثاني : وهو مختص بمن اشترط الأقل على أن للقاضي أورده في مختصر التقريب ، ولم يذكر اشتراط الأقلية ، وإنما أورده من جهة الرادين على من اشترط أن لا يكون أكثر ، وقال : هذا أمثل ما يستدلون به مع أن القول فيه مجالا ولم يذكو عنه جوابها والشيخ أبو اسحاق قال : انه دليل قاطع لاجواب للنصم عنه ، وتقريره أن الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ( ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين<sup>(١)</sup> ) وبالعكس أي استثنى جل وعز

(١) سورة الحجر آية (٤٢) .



المخلصين من الغاوين في قوله حكايته عن إبليس ( لا تخونهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ) (١) فلو كان المستثنى أقل من المستثنى منه لزم أن يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين أقل من الآخر ، وهو محال ، واحتج القائل باشتراط الأقل ، وهو القاضى على ما ذكر في الكتاب ، بأن الإستثناء خلاف الأصل لكونه بمنزلة الإنكار بعد الإقرار ، وعالفاً بهذا أصل في الأقل لكونه قليل المخطور بالبال ، فربما نسيه المقر فيستدركه في الإستثناء وهذا بخلاف الأكثر فلذلك يجوز ما في الأقل دون الأكثر وأجاب بأنه متقوض بما ذكرناه وهذا يحتمل وجوبه

أحدكما : أنه متقوض بما ذكرناه من الإجماع فيما إذا قال له : على عشرة إلا تسعة ، وقد ذكرنا أنه غير ثابت .

والثاني : أنه متقوض بما ذكرناه من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس ، فان الضمان محال في جانب الباري ، وهذا الدليل أجيب عنه بالآلة لا تسلم إلا أن في قوله إلا من أتبعك من الغاوين للإستثناء ، لسكتنا . إنما يمتنع من استثناء إلا كثير إذا كان عند المستثنى والمستثنى منه مضمراً به مثل عشرة إلا تسعة ، أما إذا لم يكن مضمراً به مثل أخذ ما في الكيس من الدراهم سوى الزئوف ، فإنه يصح ، وإن كانت الزئوف أكثر سلتنا ، ولسكتنا نقول المستثنى إلا في الاثنين أقل ، أما قوله : إلا عبادك منهم المخلصين فيشمل كل العباد المخلصين من بني آدم لقوله منهم إشارة لبني آدم أقل ، وأما قوله إلا من أتبعك من الغاوين ، فالمستثنى أقل أيضاً لأن قوله عبادي يشمل الملائكة لكونه إسم جنس أضيف ، ومعلوم أن كل الغاوين أقل من الملائكة وحدهم فكيف إذن أضيف إليهم صالحه بني آدم فيجوز أن إستثناء الغاوين من كل عبادهم وهم أقل من مخلصين بدخول الملائكة في المخلصين ، وبعلوم أنهم أكثر من غيرهم ، قال : عليه السلام « أظن السماء وحق لها أن تتط ما فيها

موضوع شبه إلا وفيه ملك يسبح الله، ولقائل أن يقول الجواب عن الأول إن جعل إلا بمعنى، لكن فيه خروج من حقيقته بلا دليل، وعن الثاني إن البعوى فيما إذا كان عند المستثنى والمستثنى منه مصرحاً به وفيما إذا لم يكن، وعن الثالث بأنه تعالى قال: في سورة الحجر حكاية عن إبليس (قال: رب بما أغويتني لأزينن لهم في الأرض ولا أغويهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) (١) فاستثناء الأول لأنه استثنى المخلصين من بني آدم وهم أقل ثم قال: (قال هذا صراط على مستقيم أن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من إتبعك من العاوين) (٢) والمراد بعباده هنا اليهودون الذين تقدم ذكرهم وفيهم وقع الكلام وهم المخلصون من بني آدم، وليس المراد العموم حتى تدخل الملائكة لأن العهد على العموم، والآية وقعت في الحجر مدينة والقصة واحدة والله أعلم.

ومنهم من استدلل مع التمسك بقوله (إلا من إتبعك من العاوين) بقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) (٣) ولم يتعرض للآية الأخرى وفيه نظر فإن قوله وما أكثر الناس إنما يدل على الأكثرين من الذين بعث إليهم النبي صلى الله عليه وسلم، والآف والالام في الناس العهد ولا يلزم من كون العاوين أكثر في هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لبن آدم عليه السلام إلى يوم القيامة والله أعلم.

قال: (الثانية الإستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة لنا ولم يكن كذلك لم يكف لا إله إلا الله احتج بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور قلنا للمبالغة).

(١) سورة الحجر (٣٩ - ٤٠).

(٢) سورة الحجر (٤١ - ٤٢).

(٣) سورة يوسف (١٠٣).

الاستثناء من الإثبات نحو : قام القوم إلا زيدا ، نقي القيام عن زيد بالاتفاق  
وزعم بعضهم ان الخلاف جار فيه أيضاً .

قال الهندي : وهو الحق وبه صرح بعضهم ، وأما الإستثناء من النقي هل هو  
إثبات ، فقال أصحابنا نعم ، وخالفت الحنفية فقالت ، لا يدل إلا على الحكم المستثنى  
منه مسكوت عنه واحتج أصحابنا بأنه لو لم يكن إثباتاً لم يكف قول القائل لا إله  
إلا الله في توحيده لأن اللفظ حينئذ ليس إلا نقي الإلمية عما عدا الله وهو ساكت  
عن إثباتها لله فيغيب أحد شرطي التوحيد فلا يكتفي بذلك ، ولا قائل بهذا كيف  
والنبي صلى الله عليه وسلم يقول : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله »  
واحتج أبو حنيفة بقوله عليه السلام « لا صلاة إلا بطهور » فان تقديره لا صحة  
للصلاة إلا بطهور ، فلو كان الاستثناء من النقي إثباتاً لكان حيث وجد الطهور  
وجدت صحة الصلاة وليس كذلك لجواز قواتها لتفقدان شرط آخر وأجاب المصنف  
بأن الحصر قد يوثق به للبالغة لا للنقي عن الغير ، مثل « الحج عرفه » (١) والطهارة  
لما كانت أعظم الشروط صيرت كأن لا شرط إلا هي ، وأحسن من هذا الجواب  
ما ذكره صاحب التحصيل من أن قولنا : الاستثناء من النقي إثبات يصدق بإثبات  
صورة في كل استثناء ، لأن دعوى الإثبات لا عموم ما فيها بل هي مطلقة فيقتضي  
صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم ، ولئن شكك قلت :  
لا صلاة نقي كلي وقوله « إلا بطهور » (٢) إثبات جزئي لأن تقيض الكل جزئي ،  
ونحن نقول به إذ قد يوجد الطهور ومعه بقية الشروط وللصلاة

---

(١) رواه أحمد في مسنده ، وأبو داود والترمذي والنسائي ، وابن ماجه ، كما  
رواه الحاكم في مستدرکه الكبير ( الفتح الكبير ٧٨٢ )  
(٢) رواه البخاري ، كتاب الوضوء ، باب : لا تقبل صلاة بغير طهور : ونقطة :  
« لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ » كما رواه الترمذي وابن ماجه في كتاب  
الطهارة « باب : لا يقبل الله صلاة بغير طهور » .

و اعلم أن هذا الحديث لا يعرف بهذا اللفظ والاولى : أن يغير بحديث  
لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب .

قلت : وقد وقع في بعض المجالس الاستدلال على صحة مذهب أبي حنيفة بقوله  
تعالى : ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) (١) وجه الحجة أنه لو كان الاستثناء من  
التنقيح إثباتاً لكان المرء مكلفاً بكل ما تسعه نفسه لأن الوسع مستثنى في قوله لا يكلف  
الله نفساً ، وقد أضيف بقوله : وسعها فيقتضى العموم بناء على أن المفرد المضاف  
يتم ، والتقدير لا يكلف الله نفساً بشيء إلا بكل ما تسعه فتكون كل ما تسعه  
مكلفة به ، وليس كذلك ، وكان البحث بين يدي والى أيده الله فاستحسن ذلك (٢)  
( فرج ) لو قال : لا أجامعك سنة إلا مرة فضت سنة ، ولم يظاً فهل يلزمه كفارة  
لاقتضاء اللفظ الوطىء أم لا لأن المقصود منع الزيادة وجهان ، يتجه تخريجهما

(١) سورة البقرة آية ( ٢٨٦ )

(٢) ونقل عن الإمام أبي حنيفة أنه يخالف في المسألتين : أى يقول : إن  
الإستثناء من الإثبات ليس بنقي ، ومن التنقيح ليس بإثبات ، لكن الصحيح هو الاول  
الذى حكاه الشارح ، قال الامام الرازى : و اتفق العلماء : وأبو حنيفة وغيره على  
أن « إلا » للإخراج ، وأن المستثنى مخرج ، وأن كل شيء خرج من تقيض دخل  
في التقيض الآخر ، فهذه ثلاثة أمور متفق عليها ، وبقي أمر رابع مختلف فيه ،  
أنا إذا قلنا « قام القوم » فهناك أمران : القيام ، والحكم ، فاختلّفوا هل المستثنى  
مخرج من القيام ، أو من الحكم به ؟ فنحن نقول : من القيام ، ويدخل في تقيضه وهو  
عدم القيام ، والانتفية بقولون : هو مخرج من الحكم ، ويدخل في تقيضه وهو عدم  
الحكم ، فيكون غير محكوم عليه ، فأمكن أن يكون قائماً ، وألا يكون ، ( حاشية  
البناني على جمع الجوامع ١٤١٢ )

على هذا الأصل قال النراوى أصحهما ألا ككفارة .

قال : ( الثالثة المتعددة إن تعاطفت أو استغرق الأخير الأول عادت إلى المتقدم

عليها ، وألا يعود الثاني إلى الأول لأنه أقرب )

الإستثناء من الإستثناء جائز وحكى عن بعضهم خلافة وهو ضعيف قال الله

تعالى : ( إلا آل لوط إنا لمنجهم أجمعين (١) إلا أمراة ) وإذا ثبت جواز الاستثناء

من الإستثناء فنقول : إلا الاستثناءات المتعددة ، إما أن يكون بعضها مطوقا على

بعض أو لا إن كان الأول المستثنى منه نحو له على عشرة إلا أربعة ، وإلا ثلاثة وإلا

اثنين فإن الكل يرجع إلى الأولى فلا يلزم المقر إلا واحداً ، وإن كان الثاني مستغرقا

للأول أو لا فإن كان مستغرقا قال الامام أو مساويا له عاد للكل إلى المتقدم أيضاً

مثل على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة فلا يلزم غير واحد ، وإلى هذين

القسمين أشار بقوله عادت إلى المتقدم عليها ، وإن لم يكن مستغرقا عاد الاستثناء

الثاني إلى الأول مثل عشرة إلا ثمانية إلا سبعة حتى يلزم تسعة ، وإلى هذا أشار

بقوله : وألا يعود الثاني : إلى الأول ، أى دون المستثنى منه ، وعلله بأن الأول

لقربه إليه من المستثنى منه ، والقرب يدل على الرجحان عند البصريين ، فإنهم في

تنازع العاملين في العمل إختاروا الأقرب ، ولذلك أن تقول الاقربى لا تدل على

الزوم ، وإنما تدل على الرجحان ، كما في تنازع العاملين ، فانه لا تنازع بين البصريين

والكوفيين في جواز أعمال كل منهما ، وإنما الخلاف في الاولوية فينبغى أن يقول

يوجه آخر فيقال : إما أن يعود إلى الثاني أو إلى الاول منتف للزوم الترجيح من

غير مرجح في الزوم لانهما فيه سواء فيعود الى الاولوية ، ونقول : لا يعود الى

الاول لانه مرجوع ( فرج ) لو كان الاستثناء الاول مستغرقا للمستثنى منه دون

الثاني .

---

(١) سورة النور (٤ - ٥)

الثاني : كقوله . عشرة الا عشرة اربعة فيه اوجه للاصحاب .

احدها : يلزمه عشرة ويبطل الاول لاستغراقه

والثاني : لأنه باطل

والثاني . يلزمه اربعة ويصح الاستثناء أن لان الكلام إنما يتم بآخره قال

ابن الصباغ وهو أقيس

والثالث : يلزم ستة لأن الاول باطل والثاني يرجع الى أول الانلام .

قال : ( الرابعة قال النافعي رضى الله عنه المتعقب للجمل كقوله : تعالى ( إلا

الذين تابوا ) يعود اليها وخمس أبو حنيفة بالآخيرة ، وتوقف للقاضي ، والمرتبني ،

وقيل ان كان بينهما «لمتقى فلاجميع مثل أكرم النعماء والرهاد ، وأنفق عليهم الا

المبتدعة فالآخيرة )

مذه المسئلة في حكم الاستثناء الواقع عقيب جمل عطف بعضها على بعض مثل

قوله تعالى : ( والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين

جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا ) (١) فان

هذا استثناء وقع بعد ثلاث جمل الأولى أمرهم بجلدهم ، والثانية ناهية عن قبول

شهادتهم والثالثة منخبة بفسقهم وقد اختلف العلماء فيها على مذاهب .

الاول : وهو مذهبنا أنه يعود الى الجميع لكن بشروط

احدها : أن تكون الجمل معطوفة .

والثاني : أن يكون العطف بالواو الجامعة ، فأما ان كان يتم اختصاص بالآخيرة

ذكره الآمدي ، قال الاصفهاني ولم أر من تقدمه به

قلت وقد تقدمه إمام الحرمين كما نص عليه في النهاية وفي مختصر له في أصول  
الفرقة ونقل الرافعي في كتاب الوقف عنه .

والثالث : نقله الرافعي عن رأي امام الحرمين أيضاً أن لا يتخلل بين الجملتين  
كلام طويل ، فإن تخلل اختص بالآخرة قال الرافعي كما لو قال وقفت على أولادى  
على أن مات منهم وأعقب فنصبيه بين أولاده للذكر مثل حظ الاثنتين ، وان  
لم يعقب فنصبيه للذين في درجته فإذا انقرضوا فهو مصروف إلى اخوتي إلا أن يفسق  
واحد منهم فيختص الاستثناء بالآخرة

المذهب الثاني : واليه ذهب أبو حنيفة أنه يعود إلى الآخرة خاصة حتى لا يقبل  
شهادة القاذف ، وإن تاب وصار من الأبرار ، والثلث التوقف ، واليه ذهب القاضى  
والنزالي منا ، والمرضى (١) من الشيعة إلا أن القاضى توقف لعدم العلم بمدلوله  
لغة ، وقال الإمام أنه الذى تختاره في المناظرة والمرضى توقف لكونه عنده مشتركاً  
بين عوده إلى الكل وعوده إلى الآخرة فقط

وأعلم أن القول بالاشتراك إنما يكون من باب الاشتراك في المركبات لا في  
المفردات ويكون مبنياً على وضع المركبات ولا يمكن أن يقال العود من المفردات

---

(١) هو الشريف المرتضى ، أبو القاسم على بن الحسين الطاهر بن موسى ، من  
أحفاد سيدنا الحسين بن علي رضي الله عنهما ، وأحد الأئمة في علم الكلام والادب  
والشعر .

توفي سنة ٤٣٦ هـ ببغداد .

(الاعلام للزركلى ٦٦٧١٢)

ذكره القرافي ولما ، تغاير توقف القاضى والمرضى حصانا من الموقف على مذهبين .  
فنقول والمذهب الخامس واليه ذهب أبو الحسين وقال الإمام انه داخل في التحقيق ،  
وانه حق انه ان كان بين الجمل تعلق عاد الإستثناء اليها والتعلق ان يكون حكم  
الأولى او اسمها مضمرا في الثانية في الحكم نحو أكرم الفقهاء وازهاد الا مبتدعة  
تقديره واكرم الزهاد ، وفي الإسم نحو اكرم الفقهاء ، وانفق عليهم عليهم الا  
المبتدعة أى على الفقهاء ، وقد اشار المصنف الى المثالين فقط لذلك ان لم يكن بين  
الجمل تعلق اختص بالأخيرة لأن الظاهر انه ما انتقل عن جملة مستقلة بنفسها الى  
جملة اخرى ، الا وقد تم غرضه من الأولى ، فلو رجح الاستثناء الى الجميع لم يكن  
مقصود من الأولى قد تم

قال : ( انما ما تقدم الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات  
كالحال والشرط وغيرهما فلذلك الاستثناء قيل . خلاف الدليل خوفاً في الأخيرة  
للضرورة فبقيت الأولى على عمومها قلنا منقوض بالصفة والشرط

احتج الشافعى رضوان الله عليه بأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه  
في جميع المتعلقات كالحال والشرط كالصفة وكالجار والجرور والظرف فيجب ان  
يكون الإستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه ، ومثال اشتراط  
المعطوف والمعطوف عليه في الحال اكرم ربيعة ، واعط مضر نازلين بك ، وفي  
الصفة الطوال ، وفي الشرط ان نزلوا بك في الجار والجرور اضرب زيدا واهن عمرا  
في الدار وفي للظرف صم وصل يوم الخميس ، وقد نقل الامام عن الحنفية موافقتنا  
على عود الشرط الى الكل ، واما التام والظرف والسجور فقال ان نخصهما بالأخيرة  
وعلى قول ابى حنيفة وحيث لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنيفية في الدليل  
نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك لشئيين من بعض الوجوه ان تراهما في جميع  
الاحكام بلامة لا تثبت قياسا مع ان الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط



من جهة المعنى ، وان تأخر من جهة اللفظ بخلاف الإستثناء . فإنه مؤخر من الجهتين واحتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الأصل لتنزله منزلة الإنكار بعد الإقرار كما سبق ، وإذا كان على خلاف الدليل كان مرجوحا لكن خالفنا مقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة لان الاستثناء غير مستقل ولا يمكن التنازه وإنما جعلناه للجملة الأخيرة لأنها أقرب ، فبقي ما عداها على الأصل ، أجاب بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فإنهما عائدان إلى الكل مع وجود المعنى الذي قلتموه بعينه فيهما وفي النقص بالصفة نظر ، فإن أبا حنيفة رحمه الله لا يقول بالشرط .

فان قلت لا في حنيفة أن يعتذر على الشرط بأن له صدر الكلام كما تقدم .

قلت : سلنا أن ترتبه التقدم ولكن على الجملة الأخيرة التي هي مشروطة لاعلى

جميع الجمل .

فإن قلت : لما حصل الشك في أن الشرط هل هو شرط للجميع أو الأخيرة فقط بمقتضى اختلاف الآئمة ، والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط لم يرتب الحكم في المشروط إلا بعد وجوده ، فالمشروط مشكوك فيه .

قلت قد يمنع هذا ويقال في الأصل عدم كونه شرطاً فترتب الحكم مالم يثبت

شرطيته للجميع .

(قاعدة) الخلاف المتقدم في أن الإستثناء هل يختص بالأخيرة أو يعود إلى الجميع أو غير ذلك وإنما هو فيما إذا لم يقيم دليل على واحد بعينه وقد وقع استثناء بعد جملتين وهو عائد إلى الجملة الأولى ، وحدها في قوله تعالى إن الله مبتليكم نهر فن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني إلا من اغترف غرفة بيده<sup>(١)</sup> فان هذا الإستثناء يختص بالجملة الأولى أعنى قوله ( فن شرب منه فليس مني ) ولا يجوز أن يكون عائدا إلى الأخيرة أعنى إلى قوله ومن لم يطعمه فإنه مني ،

(١) سورة البقرة آية (٢٤٩) .

إذ التقدير حينئذ إلا من اعترف غرفة بيده فليس منى ، والمعنى على خلاف ذلك لأن المقصود إن لم يطعمه مطلقاً من اعترف منه وغرفة بيده على حد سواء ولا يمكن أن يكون التقدير إلا من اعترف غرفة بيده فإنه منى على هذا التقدير لأنه لا يعقل إستثناء حينئذ إذ المستثنى لا بد أن يفاير حكمه حكم المستثنى منه وكذلك في قوله تعالى : ( لا يجعل لك النساء من بعد ولا أن تبديل بين من أزواج ولو أعجبك حسنهن إلا ما فلكت يمينك ) (١) فإن هذا الإستثناء يختص بالجملة الأولى أى والله أعلم لا يجعل لك النساء والنساء أعم من الزوجات والاماء واستثنى ما يملكه اليمين وجزم أيضاً أن يتبدل بالأزواج ولا يمكن عود الإستثناء إلى الجملة الأخيرة إذ تصير الاما قد استثنى من الأزواج ومن لا يمكن كونهن أزواجاً له صلى الله عليه وسلم ووقع استثناء وهو عائد إلى الجميع بلا اختلاف في قوله تعالى ( إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيدهم وأرجلهم من خلاف أو ينقروا من الأرض ذلك لهم جزى في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا ) (٢) وهذا يصلح نقضاً على أبي حنيفة ومعتصماً لأصحابنا ووقع استثناء وهو راجع إلى الجملة الأخيرة بلا خلاف غير راجع إلى الأولى الصحيح وفي المتوسطة اختلاف وذلك في آية القاذف المتقدمة فإن الجدل ثابت أناب القاذف أم لم يقب وإنما الخلاف في قبول الشهادة فإن قلت فهذه الآية والآية الأولى ينتضان مذهبكم كما نقضت آية قطاح الطريق رأى أبي حنيفة قلت قد قلنا أن الأصل عندنا أن الإستثناء يعود على الجميع وقد يتخلف ذلك لدليل وفي الآية الأولى تخلف لعدم الإمكان وفي آية القاذف لأنه حتى آدمى لا يسقط بالتوبة وأما الحنفية فلا عذر لهم في مخالفة أصلهم .

(١) سورة الاحزاب آية (٥٢) .

(٢) سورة المائدة آية (٢٣) .

( قال الثاني الشرط هو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لوجوده كالإحصان ) .

للقسم الثاني من أقسام التخصصات المتصلة بالشرط وهو في اللغة العلامة ومنه اشراط الساعة أى علاماتها وفي الاصطلاح هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر لوجود المؤثر كالإحصان لوجوب الرجم فإن تأثير المؤثر وجوب الرجم هو الزنا متوقف عليه دون وجوده لأنه قد يوجد الزنا ولا يوجد الإحصان وإنما قال لوجوده ولم يقل لآذانه كما فعل الإمام لبلا يرد على طرده العلة اتامة وهى المركبة من المقتضى والشرط وانتفاء المانع فإن تأثيرها متوقف على ذاتها بالضرورة فالشرط جزاؤها وذاتها لا يتوقف عليها لأن الشيء لا يتوقف على نفسه وهذا بخلاف الوجود فإنه على رأى المصنف وصف عارض للباهية كما تقدم فى الإشتراك فلا يدخل تحت الحد فافهم ذلك فهو فى محاسن المصنف وهنا فائدتان .

أحدهما : أن الشرط قد يكون شرعيا كما مثلنا فى الإحصان وقد يكون عقليا الحياة شرط للعلم وقد يكون لغويا نحو إن قلت زيدا فأنت طالق وقد يكون عاديا كالسلم مع صعود السطح والكلام ليس إلا فى الشرعى ويدل على ذلك تمثيل المصنف بالإحصان .

الثانية : إن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط وقاعدتها مبينة لقاعدة الشروط الأخرى ونظير الفرق بين القاعدتين يتبين حقيقة السبب والشرط المانع ، والسبب هو الذى يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، والشرط هو الذى يلزم العدم ولا يلزم من وجوده لآعلم لذاته والمانع هو الذى يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدم وجوده والعدم لذاته وقد أوضحنا ذلك فى أوائل تقسيم الألفاظ فعاوده فإذا راجعته وتقرر ذلك فلتعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه ولك أن تمثل ذلك بالركاة فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع عند من يراه مانعا ، فإذا ظهرت حقيقة كل

واحد من السبب والشرط والمانع وضح أن الشروط اللغوية أسباب بخلاف غيرها من الشروط الفعلية كالحياة مع العلم ، والشرعية كالإحصان مع الرجم والعادية كالسلم مع الصعود فإن هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد المشروط عنده وجودها كوجوب الزكاة عند الحول الذي هو شرط وقد يقارن الدين فيمتنع الوجوب، وأما الشروط اللغوية التي هي التعليق كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق يلزم من النسخ والطلاق وعن عدمه عدمه إلا أن يخلفه سبب آخر كالإنشاء أو تعليق آخر بعد التعليق وهذا هو شأن السبب أن يلزم من عدمه العدم إلا أن يخلفه سبب آخر فإذا ظهر أن الشرط اللغوية أسباب دون غيرها فاطلاق لفظ الشرط عليها وعلى ما عداها بما بالإشتراك أو بالحقيقة في واحد والجماز في البواقي أو بالتواطء إذ بينهما قدر مشترك وهو بمجرد توقف الوجود على الوجود فإن الشرط العقلي وغيره يتوقف دخول شرطه في الوجود على وجوده وإن وجوده لا يقتضيه والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ، ثم الشرط اللغوي يمكن التعميم عنه ولا خلاف والبدل كما قال لها إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم يقول لها أنت طالق ثلاثا فيقع الثلاث بالإنشاء بدلا من المعلقة ، وكقولك إن رددت عبدي فلك هذا درهم ولك أن تعطيه إياه قبل أن يأتيك بالعبد هبة فتخلف الهبة لاستحقاقه إياه بالإتيان بالعبد ويمكن إبطال شرطته كما إذا أمجز الطلاق أو انفقتا على فسخ العجالة والشروط الشرعية لا يقتضى وجودها وجود ، أو لا يقبل البدل ولا الإخلاف ولا تقبل الأبطال إلا الشرعية خاصة فإن المشرع قد يبطل شرطية طهارة والسارية عند معارضة التمدد أو غيره فهذه ثلاث فروق إقتضاء الوجود والبدل والإبطال والله أعلم .

قال ( وفيه مسألتان الأولى الشرط إن وجد دفعه فذاك وإلا فيوجد المشروط

عند تكامل أجزائه وارتفاع جزء منه إن شرط عدمه الثانية إن كان زانياً ومحصناً  
فارجم يحتاج إليهما وإن كان سارقاً أو نباشاً فاقطع. يكفى أحدهما وإن شقيت  
قسالم وغانم بحر قشفي عتقا وإن قال أو فيعتق أحدهما أو بين ) .

ذكر في هذا القسم مسألتين :

أحدهما : في وقت وجود المشروط اعلم أن الشرط إما أن يوجد أو على  
التدرج أن وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وغير ذلك مما يستحيل أن يدخل  
في الوجود إلا دفعة واحدة فإنه يوجد للمشروط عند أولى أزمته الوجود إن علق  
عليه أو العدم إن علق عليه مثل أن لم أطلقك فأنت طالق وإلى هذين القسمين  
أشار بقوله فذاك وإن وجد على التدرج كالتطبيق على قراءة سورة مثلاً فإن كان  
على الوجود كقوله إن قرأت الفاتحة فأنت طالق فيوجد المشروط وهو الطلاق عند  
تكامل أجزاء الفاتحة ، وإن كان على العدم كقوله إن لم تقرئ الفاتحة فأنت طالق  
فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة حتى لو قرأت الجميع إلا  
حرفاً واحداً تطلق لأن المركب ينفي بانتفاء أجزائه وانتفاء الجزء يستلزم  
انتفاء الكل .

المسألة الثانية : في تعدد الشرط والمشروط أما الشرط فاعلم أن الشرطين إن  
دخلتا على جزء واحد فإما أن يكون على الجميع أو على البدل فإن كانا على الجميع مثل  
أن كان زانياً ومحصناً فارجم فلا يوجد المشروط الذي هو الرجم إلا عند وجودهما  
معاً وإن كان على البدل كفى أيهما وجد في ترتب الحكم نحو أن كان سارقاً أو نباشاً  
فاقطع ، وأما المشروط فاعلم أن الجزائين إن دخلتا على شرط واحد فإن كانا على  
الجميع وجد عند وجوده مثل أن شقيت قسالم وغانم حر فإيهما يعتقان عند شفائه  
أحدهما والخيرة في التعيين إليه هذا ما ذكره في هذه المسئلة ولم يذكر اتحاد الشرط  
والمشروط مثل أن دخلت الدار فأنت طالق بل وضع المسئلة في التعدد يقط .

. (قاعدة) اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام لانعلم في ذلك نزاعا وعلى أنه يجوز تقييد الكلام بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي قال الشيخ صفى مدين الهندي وهذا ما يجب تنزيهه على ما علم أنه كذلك وأما ما يجهل الحال فيه فإنه يجوز أن يفيد ولو بشرط لا يبقى من مدلولاته شيئا كقولك أكرم من يدخل الدار ان أكرمك وان اتفق أن أحدا منهم لم يكرمه .

قال ( الثالث الصفة مثل ( فتحرير رقبة مؤمنة ) وهي كإستثناء ) .

القسم الثاني من الخصصات المتصلة للصفة نحو أكرم بنى تميم الطوال ، ومثل له المصنف تبعا للإمام بقوله ( فتحرير رقبة ) لأن رقبة عام والتقييد بالمؤمنة يخرج الكافرة وفيه تجوز لأن رقبة مطلق وعمومه يدل والكلام في العموم الشمولى ، قوله .وهي كإستثناء أى الصفة كإستثناء في وجوب الإيصال وعودها إلى الجمل فقط لا في جميع أحكام الإستثناء حتى يجرى فيها الخلاف في جواز إخراج الأكثر . والمساوى ويحتمل أن يجرى الخلاف في هذا أيضا وإطلاق الكتاب يقتضيه ، وقال الإمام إذا تعقبت الصفة شيئين ، فاما أن يتعلق أحدهما بالأخرى مثل أكرم العرب والعجم المؤمنين فتكون عائدة اليهما ، وإما أن لا يكون كذلك مثل أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فها هنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة قال ولا يبحث فيه مجال كافي الإستثناء .

قال ( الرابع الغاية وهي طرفه وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها مثل ( ثم آتموا الصيام إلى الليل ) .

غاية الشيء طرفه ومنتهاه وإنما أعاد المصنف الضمير في طرفه على الشيء وهو غير مذكور للعلم به وألفاظ الغاية حتى وإلى كقوله تعالى حتى يطهرن ، حتى مطلع الفجر ، وأيديكم إلى المرافق ، ثم آتموا الصيام إلى الليل ، وحكم ما بعد الغاية

مخالف ما قبلها وإلا لم تكن الغاية غاية بل وسطا هذا خلف وأما الغاية نفسها هل تدخل كقولك أكلت حتى قمت هل يكون القيام مجلا للأكل فيه مذاهب

أحدها : أن حكمه يخالف حكم ما قبله

والثاني : أنه لا يدل على شيء واختاره الأمدى

والثالث : إن كان من جنسه دخل والإفلا نحو يمتك التفاح إلى هذه الشجرة. أهى من التفاح فتدخل أم لا فلا تدخل

والرابع : إن كان معه لفظ من دخل نحو من هذه التخلّة ار هذه وإلا لم يدخل

والخامس : قال الإمام وهو الأزل أن يميز عما قبله بالحن مثل (وأتوا الصيام إلى الليل) كان حكم ما بعدها خلاف ما قبلها وإن لم يتميز حتما استمر ذلك الحكم على ما بعده مثل (وأيديكم إلى المرافق) فان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس ، قال العراقي وقول الإمام يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها من مدخول من جهة أنا لا نعلم خلافا فيما بعد الغاية وهذا يقتضى أنه محل خلاف والخلاف ليس هو الا في الغاية نفسها

والسادس : ان اقترن بمن دخل والا فأحتمل أن يدخل وألا يدخل ويكون بمعنى مع كقوله (ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى مع أموالكم وهذا كله في غاية الانتهاء أما غاية الإبتداء ففيها مذهبان وهنا فوائد

أحدها : قول الاصوليين أن الغاية من جملة التخصصات قال النبي أيده الله إنما هو فيما اذا تقدمها عموم يشملها لو لم يؤت بها وقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية)<sup>(١)</sup> ولم يقله لقائلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها ولا يأتي ذلك في مثل قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن

(١) سورة التوبة آية (٢٩)

والجنون حتى يفيق (١) لأن حالة النائم خارجة عن الصبي وحالة الإفاقة خارجة عن الجنون والإشتياق خارج عن منوم ، فلو قال عن الصبي والجنون والنائم ولم يذكر الغايات المذكورة لم يشملها ، فان قلت فما يقصد بالغاية في مثل هذا قلت تارة يقصد بها تأكيد العموم فيما قبلها وهذا المعنى هو المقصود في الحديث فإن عدم التكليف في جميع أزمنة الصبي نعمها بحيث لا يستثنى منها شيء وهكذا أزمنة الجنون والنوم فالمقصود بهذه الغاية من هذا الوجه تحقيق التعميم لا التخصص ومن ذلك قوله تعالى ( حتى مطلع الفجر ) (٢) وطلوعه وزمن طلوعه ليس من الليل حتى يشملها قوله سلام ونارة يقصد بها ارتفاع ذلك الحكم عند الغاية فان اللفظ لو اقتصر على قسوله رفع القلم عن الصبي مثل حالة الصبي ولم يتعرض لحالة البلوغ اثبات التكليف فيها ولا نفيه عنها بل كان ساكتا عن حكمها فلما قال حتى يبلغ وقد علم مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها فهم إثبات التكليف في حالة البلوغ فقصده بالغاية المذكورة هذا الحكم أيضا وهذا يقوله من يقول بالمتنوم ، وقال والذى أعزده الله تعالى وهو إن قيل به في نحو قوله حتى يعطوا الجزية فهو أقوى من القول به هنا لأن هناك لو لم يقل به لم يكن للغاية فائدة وهنا فائدتها المقصد الأول كما بيناه فلم يكن دليل على الثاني الثانية قوله تعالى ( ثم أتوموا الصيام إلى الليل ) (٣) يحتل أن

---

(١) حديث صحيح أخرجه ابن ماجه والترمذي والحاكم من حديث علي رضي الله عنه بلفظ : رقع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يشب ، وعن المعتوه حتى يعقل ، (الفتح الكبير ٢٥١٢)

كما رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي من حديث علي وعمر وعائشة رضي الله عنهم .

(٢) سورة القدر آية ( ٤ )

(٣) سورة البقرة آية ( ١٨٧ )



يكون مثل قوله حتى يعطوا الجزية فان الصيام لغة تشمل الليل والنهار فخص هذا العموم بقوله إلى الليل ويصح تمثيل المصنف حيثئذ بهذه الآية للتخصيص بالغاية ويحتمل أن يكون مثل قوله (حتى مطلع الفجر) وهو الظاهر فان الصيام شرعا لا يكون إلا نهاراً وأيضاً عموم قوله وأتموا الصيام إنما هو في أفراد الصيام أى أتموا كل صيام ولا تعرض فيه للوقت ، نعم لو قال قائل أتموا الصوم في الزمان إلى الليل كان تخصيصاً راجعاً إلى العموم في الأوقات المستفاد من قوله الزمان

**الثالثة :** قد عرفت الخلاف في إتهاء الغاية هل يدخل قال والى أحسن الله إليه ولا بد أن يستثنى من هذا الطلاق شيئان

أحدهما : ما تقدم وهى الغاية التى لو سكت عنها لم يدل عليها اللفظ كالتبايات المذكورة فى الحديث وكطلوع الفجر وكقوله ( واعتزلوا النساء فى الحيض ولا تهربوهن حتى يطهرن ) وإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض .

**الثانى :** ما يكون اللفظ الأول شاملاً لها مثل قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام لأنه لو اقتصر على قوله قطعت أصابعه كلها لافاد الاستغراق ، فكان قوله من الخنصر إلى الإبهام تأكيداً وكذلك قوله قرأت القرآن من فاتحته إلى خاتمته وهو فى الحقيقة راجع إلى الأول لأن المقصود فيهما تحقيق العموم واسـمـهـ فـراقه لا تخصيصه وإن افتراقاً فى أن الذى جعل غاية فى الثانى طرف المعنى ، وفى الأول ما بعده ففى هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها بل هى فى الأول خارجة قطعاً وفى الثانى داخلة قطعاً وكذا بعتك هذه الأشجار من هذه إلى هذه ، وإنما إختلاف الأصحاب فيما إذا قال بعتك من هذه النخلة إلى هذه النخلة هل يدخل الإبتداء أو الإتهاء ولا يدخل واحد منها ، ومحل القطع بدخول الغاية فى قولنا قطعت أصابعه كلها من الخنصر إلى الإبهام فان اللفظ الأول صريح فى النخول فلو كان ظاهراً غير صريح كقولنا ضربت العموم حتى زيدا فلحكم كذلك ظاهر مع احتمال أن يكون

اتتهاء الضرب اليه ولم يضربه

**الراحة :** من شرط المغيا أن يثبت قبل الغايا ويتكرر حتى يصل اليها كقولك سرت من البصرة إلى الكوفة فإن السير الذي هو المغيا ثابت قبل الكوفة ومتكرر في طريقها وعلى هذا يمتنع أن يكون قوله إلى المرافق غاية لغسل اليد لأن غسل اليد إنما يحصل بعد الوصول إلى الإبط فليس ثابتا قبل المرفق الذي هو الغاية فلا ينتظم غاية له نعم لو قيل اغسلوا إلى المرافق ولم يقل أيديكم انتظم لأن مطلق الغسل ثابت إلى المرافق ومتكرر ، قال بعض الحنفية فيتعين أن يكون المغيا غير الغسل ويكون التقدير أتركوا من أباطكم إلى المرفق فيكون مطلق الترك ثابتا قبل المرفق ومتكرر اليه ويكون الغسل نفسه لم يتنا وفي هذا المقام يتعارض المجاز واضمرف فإن لنا أن نتجاوز بلفظ اليد إلى جزئها حتى يثبت المغيا قبل الغايا ولا يضمر ولنا أن المضمر ك قال هذا الحنفى ومن هذا قوله (ثم أتوا الصيام إلى الليل) يقتضى ثبوت الصيام بوصف التمام قبل غروب الشمس ويتحرر إلى غروبها وليس كذلك فيشكل كون الليل غاية للصوم التام ، نعم لو قيل صوموا إلى الليل انتظم لأن الصوم الشرعى ثابت قبل الليل ومتكرر اليه بخلاف الصوم بوصف التمام قال القرافي وهذا السؤال أورده الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وأجاب عنه بأن المراد أتوا كل جزء من أجزاء الصوم سنته وفضائله وكرروا ذلك إلى الليل والكمال في الصوم قد يحصل في جزء من أجزاء الليل دون جزء من جهة اجتناب الكذب والغيبة والتهميمة وغير ذلك مما ياباه الصوم وكذلك آدابه الخاصة كترك السواك، والتفكير في أمور النساء ، وغير ذلك فأمرنا بتكرير هذا إلى غروب الشمس

**الخامسة :** إذا قال له من درهم إلى عشرة وقال ضمنت مالك على فلان من درهم إلى عشرة صحناه كما هو الصحيح لزمه تسعة على الأصح عند العراقيين والنزالي والنووى وقضيته القول بأن غاية الإتهاء لا تدخل دون غاية الإبتداء وقيل عشرة وصحة

والثاني : كتخصيص قوله ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) فإنا نجحس الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب واعلم أن منهم من خالف في التخصيص بالعقل ونقله إمام الحرمين عن بعض الناشئة أى الذين نشؤوا أبواً أن يسموا هذا القوم تخصيصاً ونحن نقول أولاً هذا هو ظاهر نص الشافعي رضي الله عنه ، فإنه قال في الرسالة باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص توطئة لما ذكره بعدها بما يدخله الخصوص وكذلك كانت ترجمة الباب في بعض نسخ الرسالة بإذكر شرحها أبو بكر الصيرفي ما ترك عاماً يراد به العام وعاماً يدخله الخصوص قال الشافعي رضي الله عنه قال الله عز وجل ( الله خالق كل شيء ) وذكر قوله نسان : ( وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستورها وهم ستودعها ) (١) ثم قال وهذا عام لا خاص فيه كل شيء من سماء وأرض وذئب وروح وشجر وغير ذلك فالله خالقه وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستورها ومستودعها انتهى .

وثانياً : كما قال إمام الحرمين في هذه المسألة قليلة الفائدة نورة الخدوي والفائدة فإن تلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر لو كون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف باطلان مذهب الواقعية وإن امتنع بمتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل أو شرع والخلاف في المسألة عند التحقيق لفظي ، فإن مقتضى اللفظ العام غير ثابت فيما دل العقل على امتناعه فيه ثم نقول يمكن أن يقال أن الآيتين اللتين أوردتهما الشافعي رضي الله عنه على عمومها ودعوى تخصيص العقل فيها باطلة أما قوله ( الله خالق كل شيء ) فهو عز وجل غير داخل وهذا الخطاب لوجهين :

أحدهما : أن المخاطب لا يدخل في عموم خطابه عند جماعة من الأصوليين ولعله

---

(١) سورة هود آية (٦) .

البعوى ، والرافعي في المحرر في الضمان وواللهي وقيل ثمانية ولو قال بيتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار لم يدخل الجداران في البيع ، ولو قال له من هذه النخلة إلى هذه النخلة قال للشيخ أبو حامد تدخل الأول في الإقرار دون الأخيرة . وقال الرافعي ينبغي أن لا تدخل الأولى أيضا كقوله بيتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار ولو شرط في البيع الخيار إلى الليل انقطع الخيار بزروب الشمس خلافاً لأن حنيفة حيث قال يثبت والخيار إلى طلوع النجم وكذا إذا باعه بثمن إلى شهر لم يدخل الشهر الثاني في الأجل

قال ( ووجوب غسل المرافق للاحتياط )

وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره لو صح ما ذكرتم من مخالفة حكم ما بعد الغاية لما قبلها لم يجب غسل المرافق وجوابه إنما يجب للاحتياط فإن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فأدار الماء على مرفقه فاحتمل أن يكون غسله واجباً فأخذ بالاحتياط وقد تم القول في المنخصات المتصلة .

قال ( والمنفصل ثلاثة الأول العقل مثل الله خالق كل شيء ) .

المنفصل هو الذي يستقل بنفسه ولا يحتاج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل ، قال المصنف وهو ثلاثة ، العقل والحس ، والدليل السمعي قال القرافي والحصر غير ثابت فقد نفى التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد والمادة تقتضي أنك لم تركل الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك أنتيتي بمن يحدثني فإن ذلك لمن يصلح لحديثه في مثل حاله ، والتخصيص بالقياس إلا أن يدعى دخوله في السمعي الأول للعقل فيجوز التخصيص بدليل العقل ضرورياً أو نظرياً .

فالأول : كتخصيص قوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، فإنا نعلم بالضرورة

أنه ليس خالقاً لنفسه .

احدهما : عدم الإذن ويتجه على هذا ما ذكرت .

وثانيهما : وهو الذى عول عليه أن لفظه شيء ماخوذة من مشاء والمشاء المحدث الذى ليس بقديم والله تعالى قديم فلا يصدق عليه ذلك لما ذكرناه فان قلت فا تصنع فى قوله تعالى ( قل أى شيء كبر شهادة قل الله ) (١) قلت لعله لا يرى الوقف على قوله قل الله فإن قلت لا يخلو المانع من التخصيص بالعقل فى هذه الآية من أن يقول أن الله علما أو لا علم فان كان من ينفيه فكتاب الله شاهد عليه إذ يقول ( ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ) وقوله أنزله بعلمه وإن كان يئبته وجب عليه أن يقول علم الله مخلوق ويلزمه أيضاً أن يقول القرآن مخلوق قلت قد أورد ابن داود هذا على الشافعى رضى الله عنه وسننه الأئمة مقاله وقالوا هو إعتراض غير سديد لأن صفات الله عز وجل من العلم والقدرة والكمال ليست بأعيان له لأن الصفة ليست هى الموصوف ولا هى غيره وأما قوله ( وما من دابة فى الأرض إلا على رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها ) فهى أيضاً على عمومها فكل دابة تدب على وجه الأرض أو فى قعر البحار أو تحت أطباق الثرى فإله رازقها دون غيره ويعلم مستقرها ومستودعها ، واعتراض ابن داود بقوله من الدواب من أفناه الله تعالى قبل أن يرزقه خطأ كما قال أبو بكر الصيرفى بل لا بد أن يرزقه إلى أن يغيته بما يقيم حياته وله نفس ثابتة وقد جعل الله غذاء طائفة من الطير التنفس إلى مدة يصلح فيها للأكل وليس فى قوله عز وجل يرزق من يشاء ما يوجب أنه لا يرزق بعض العوالب قال الصيرفى لأن هذا رزق التفصيل بقوله ( والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق ) (٢) والتفصيل وقع كما رأينا الموسر والمسر ، وأما الرزق الذى يقيم إلا بدان للعبادة أو الحياة فلا بد منه كما قال الله عز وجل ، وقال النبي صلى الله عليه

(١) سورة الأنعام آية (١٩) .

(٢) سورة النحل آية (٧١) .

وسلم (إن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفى رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب<sup>(١)</sup>) قال الصيرفي فهذا نص من السنة إن كل نفس لا بد من استيفائها رزقها . واعلم أن الشافعي إنما قال كل شيء من سماء وأرض إلى آخره ليدكر أفراداً مما دخل تحت اللفظ العام يتبين بها أن الداخلة تحته من جنسها ولم يتعرض للأشياء التي ذكرت من العلم والقدرة والكلام لسكراهية الكلام وتجنبه ترك الخوض فيه .

(فرع) قال الامام النسخ بالنسخ بالعقل واحتج بأن من سقط رجلاه نسخ عنه غسلهما وهو مدخول فان ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلها بل زال الوجوب لعدم القدرة لا غير ، تم ان ما ذكره مخالف لما قاله في النسخ من أنه لا بد وأن يكون بطريق شرعي .

قال (الثاني الحس مثل وأوتيت من كل شيء) .

المخصص الثاني من المخصصات المتفصلة الحس مثل قوله تعالى حكاية عن بلقيس (وأوتيت من كل شيء) (٢) فان مقتضاه انها أوتيت من كل شيء بعضه ونحن نعلم أنها لم تؤت شيئاً مما كنا نشاهده في يد سليمان صلى الله عليه وسلم وكذلك قوله تعالى (ندمر كل شيء) (٣) ونحن نشاهد أشياء كثيرة لا تدمر فيها كالأشياء

---

(١) حديث صحيح ، رواه أبو نعيم في الحلية من حديث أبي أمامة بلفظه أن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها ، وتستوعب رزقها ، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب ولا يحمن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعية الله ، فان الله تعالى لا ينال ما عنده إلا بطاعته ، (الفتح الكبير ١/٣٩٣) .

(٢) سورة النمل آية ٢٣ .

(٣) سورة الإسحاق آية ٢٥ .

ونحوها وتوله تعالى ( ما تذر من شيء إلا جعلته كالريم (١) ونحن نرى  
الجيال أنت عليها وما جعلتها كالريم وقوله ( نجي إليه ثمرات كل شيء ) (٢) .  
وما كان محتصا من الثمار بأقصى المشرق والمغرب لم تر أنه يجيء إليه .

قال ( الثالث الدليل السمعي وفيه مسائل الأول الخاص إذا عارض العام  
خصه علم تأخيره أم لا وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل  
لنا أعمال الدليلين أول ) .

الثالث من المخصصات المنفصلة الدليل السمعي وفيه مسائل الأولى في بناء العام  
على الخاص أعلم أنه إذا ورد عام وخاص يدل كل واحد منها على خلاف ما يدل  
عليه الآخر فرأى الشافعي رضي الله عنه أن الخاص يخص العام سواء علم أن  
الخاص متأخر عن العام أم لم يعلم أم علم تأخره عن الخاص وبه قال أبو الحسين  
واختاره الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب ، وذهب أبو حنيفة  
إلى الأخذ المتأخر سواء كان هو الخاص أم العام فلي هذا أن تأخر الخاص نسخ  
من العام بقدر ما يدل عليه وإن تأخر العام نسخ الخاص وإن جهل وجب للتوقف  
إلا أن يرجح إحداهما على الآخر بمرجح ، وذهب ابن العارض إلى التوقف  
في المسألة وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثمراء ثم ضاد مججمة واسمه  
الحسين بن عيسى معتزلي قدرى له كتاب في أصول الفقه سماه للتكت ورأى عبارته  
تغايه عبارة المحصول فعلبت أن الإمام كان كثير المراجعة له وقد انتخب  
ابن الصلاح هذا للكتاب ووقفت عليه بخط ابن الصلاح وكتبت منه فوائد وقدم  
القرافي فظن أن ابن العارض قد وقع في المحصول مصحفا قال وإنما هو ابن القاص

---

(١) سورة الناريات آية ٤٢ .

(٢) سورة القصص آية ٥٧ .

بالتفاف والصاد المهمة المشددة وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعي (١) هذا كلام القزافي وهو وهم ، وحجتنا أن العام والخاص قد اجتمعنا فأما أن يعمل بها أو لا يعمل بواحد منها أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس والأقسام الثلاثة الأولى باطلة فتعين الرابع أما الأول والثاني فلاستحالة الجمع بين التقيضين ولاستحالة الخلو عنها ويراد الثاني أنه يستلزم ترك الدليين من غير ضرورة وهو باطل وأما الثالث فلا أنه يستلزم ابطال احدهما بالكلية بخلاف عكسه فإنه لا يستلزم ابطال العام بالكلية بل من وجه فكان العمل به متعيينا لأن أعمال الدليين أولى من ابطال احدهما بالكلية واحتج أصحابنا بأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناوله من العام واحتج أبو حنيفة بما روى أن ابن عباس رضى الله عنه قال كنا نأخذ بالأحداث فالأحدث من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأجيب بأنه يجب حمل الأحداث على غير صورة النزاع جمعا بين الدليين والله أعلم ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر تماما يكون مخصصا للعام المتقدم إذا ورد وقت العمل بالعام أو قبله أما إذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وعند المانعين يكون الخاص ناسخا للعام إن كان مما يصلح لنسخه والإفلا يعبأ به .

قال ( الثانية يجوز تخصيص الكتاب به وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص ( والمطلقات يترصد بأنفسهن ثلاثة قروء ) بقوله ( وأولات الأحمال أجلهن ) وقوله تعالى ( يوصيكم الله ) بقوله ( القاتل لا يرث ) والزانية والزاني فاجلدوا برجمه عليه السلام المحصن وتصيف حد القذف على العبد ) .

هذه المسألة في تخصيص المقطوع بالمقطوع وذكر فيها ثلاثة مباحث :

الأول : أنه يجوز تخصيص الكتاب به أى بالكتاب خلافا لبعض أهل

---

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .



الظاهر لنا أنه وقع لأن الله تعالى قال (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (١) وهذا عام في أولات الاحمال بقوله ( وأولات الاحمال أجلمن أن يضعن حملهن ) ووقوعه دليل جوازه وزيادة لا يقال لعل للتخصيص وقع بغير هذه الآية لأننا نقول الأصل عدم غيرها واحتج الخصم بقوله تعالى ( لتبين للناس ) (٢) فوض البيان إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب أن لا يحصل البيان إلا بقوله والجواب أن قوله تعالى ( ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ ) (٣) يدل على أن الكتاب هو المبين والجمع بين الآيتين أن البيان يحصل من رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أعم من أن يكون منه أو على لسانه ، واعلم أنه يجوز تخصيص السنة المتواترة بها كالكتاب به .

البحث الثاني يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة قال الأمدى لا أعرف فيه خلافا وصرح الهندي بقيام الاجماع عليه ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية وقد مثل المصنف للقولية بأنهم خصصوا عموم قوله تعالى ( يوصيكم الله في أولادكم ) (٤) بما روى الترمذى وابن ماجه والدارقطنى والبيهقى من حديث اسحاق بن عبد الله ابن أبي فروة وهو رجل متروك عند بعض أهل العلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ( القاتل لا يرث ) ، قال الترمذى لا يصح هذا الحديث ولا تعرفه إلا من هذا الوجه ، وقال البيهقى شواهدة تقويه (٥) فان قلت هذا الحديث على تقدير

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨ .

(٢) سورة النحل آية ٤٤ .

(٣) سورة النحل آية ٨٩ .

(٤) سورة النساء آية ١١ .

(٥) قال يحيى بن معين . رجاله كلهم ثقات إلا اسحاق هذا ، وجود =

صحته من أخبار الاحاد ، والكلام في التواترة ، قلت قال القراني هذا السؤال إنما  
يرد لو كان زماننا زمان النسخ والتخصيص وإنما ذلك زمن الصحابة رضى الله عنهم  
وهذا الحديث وأمثاله كان متواتراً في ذلك الزمان والمتواتر قد يصير أحاداً وكم من  
قضية كانت متواترة في الزمن الماضي ثم صارت أحاداً بل ربما نسيت بالكلية ومثل  
السنة الفعلية بأنهم حكموا بأن قوله تعالى ( الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما  
مائة جلدة (١) مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي صلى الله عليه وسلم من رجمه المحصن  
والحديث في الصفيين (٢) ولك أن تقول لعل التخصيص إنما هو بالآية التي نسخت  
تلاوتها ويبقى حكمها وهي « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ، كما سيأتى في النسخ  
إن شاء الله تعالى والمراد بالشيخ والشيخة الشيب والشيبة ثم أن رجمه صلى الله عليه  
وسلم المحصن ليس فعلاً ، وإنما هو قول فإن عليه السلام قال اذهبوا به فارجموه .  
فلا يصح مثالا للفعلية .

( فرع ) يجوز تخصيص السنة المتواترة بالسكتاب وعن بعض فقهاء أصحابنا

إنه لا يجوز البحث

== ابن عبد البر حديث عمر بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله

صلى الله عليه وسلم: « ليس للقاتل من الميراث شيء » رواه النسائي .

وانظر: نيل الأوطار ٩٥١٦ - ٨٦ ، سبل السلام ١٠١/٣ .

(١) سورة النور آية ٢ .

(٢) روى البخارى هذا الحديث في صحيحه ، كتاب الحدود ، باب : رجم .

المحصن « فتح البارى ٩٨/٢ » .

كما رواه الامام مسلم ، باب حد الزنا ، وأحمد في مسنده ، وأبو داود ، باب :

رجم ماعز .

**الثالث :** يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع وكذا السنة المتواترة يجوز تخصيصها بالإجماع قال الآمدي لا أعرف فيها خلافا واستدل في الكتاب أو مثل بأن الإجماع خصص العبد من آية الجلد يعني قوله د والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة (١) لأنه قام على أن ينصف على العبد وإما عكس ذلك وهو تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة المتواترة فلم يذكره كالمكتوب وهو غير جائز بالإجماع ولأن إجماعهم على الحكم العام مع سبق التخصيص خطأ ولا يجوز الإجماع على الخطأ .

**تنبية :** معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع أنهم يجمعون على تخصيص الإمام بدليل آخر فالتخصيص بسند الإجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وأن جهلوا التخصيص وليس معناه أنهم خصوا العام بالإجماع لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه السلام وانقضاء الإجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذي جوزناه إجماع على التخصيص لا تخصيص بالإجماع والله أعلم .

قال ( الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخير الواحد ومنع قوم وابن ابان فيما لم يخص بمقطوع والكرخي بمنفصل .

هذه المسألة في تخصيص المقتوع بالمظنون وفيها بحثان :

**الأول :** في جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد وفيه مذاهب :

**أحدها :** الجواز مطلقا وهو المتقول عن الأئمة الأربعة ، واختاره الإمام وأتباعه منهم المصنف وبه قال إمام الحرمين وطوائف تبعهم الآمدي ، قال إمام الحرمين ومن شك أن الصديق لو روى خبرا عن المصطفى صلى الله عليه وسلم في تخصيص عموم الكتاب لا يتدره الصحابة فأطبة بالقبول فليس على دراية من قاعدة الإخبار .

(١) سورة النور آية ٤ .

والثاني : المنع مطلقا ونقله ابن برهان في الوجيز عن طائفة من المتكلمين  
وشر ذمة من الفقاء .

والثالث : قال عيسى ابن ابان أنه لا يجوز في العام الذي لم يخصص  
ويجوز فيما خصص لأن دلالة تضعف وشرط أن يكون الذي خصص به  
دليلا قطعيا .

والرابع : إن كان التخصيص بدليل منفصل جاز وإن يخصص أو كان يتمصل  
فلا يجوز قتاله أبو الحسن الكرخي وشبهته أن تخصيصه بمنفصل يصيره مجازا كما هو  
رأيه وإذا كان مجازا ضعف فيتلط عليه التخصيص فمدار ابن ابان والكرخي على  
والضعف ، غير أن مدرك الكرخي في القوة الحقيقية والمجاز ومدرك الاخر للقطع  
بالمجاز وعدم القطع وقوله والكرخي بمنفصل أى ومنع الكرخي فيما لم يخصص  
بمنفصل ، وقد اقتصر في الكتاب على الأربعة .

وفي المسألة مذهب خامس وهو الوقف في المحل الذي يتعارض فيه الخبر  
ومقتضى لفظ الكتاب وأجرى اللفظ العام من الكتاب في بقية مسمياته .

وذهب إليه القاضي كما نقله عن امام الحرمين والغزالي والامام والامدى ونقل  
عنه ابن برهان في الوجيز أنهما يتعارضان ويتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل  
آخر وهو عند التحقيق غير القول بالوقف وكلامه في مختصر التقريب محتمل لسلك  
من الثقلين إلا أنه لما نقله ابن برهان أقرب فانه قال إذا تقابلا يتعارضان  
القدر الذي يختلفان فيه ولا يتمسك بواحد منهما ويتمسك بالصفة العامة  
في بقية المسميات التي لم يتناولها الخبر الخاص فينزل الخبر مع العموم فيما يختلف  
فيه ظاهرهما منزلة خبرين مختلفي الظاهر نقلًا مطلقين انتهى وحكى في مختصر  
التقريب مذهبًا سادسا وهو انه يجوز التمسك بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه  
عقلا لكن لم يدل دليل على أحد التسمين وهذا أيضا قول بالوقف وهنا فوائد .

أحداها : أن هذا الخلاف الذي في مجزئ تخصيص عموم الكتاب بمجر الواحد  
هل هو جار في تخصيص السنة المتواترة به الطاهر وهو الذي صرح به في الكتاب  
نعم والمصنف وإن كان مذسوبا في ذلك إلى التقرير عن الإمام وأصحابه وغيرهم  
من المتأخرين فهو آت بحق فقد سبقه بذلك القاضي رضي الله عنه فقال في مختصر  
التقريب القول في تخصيص الكتاب والسنة المقطوع بها بأخبار الآحاد ، اعلم وفقك  
الله ان هذا باب عظيم

### خلاف العلماء فيه ثم ساق المذاهب المذكورة

الثانية : لعلك تقول قد سبق أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة ،  
فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره هنا والجواب أن الجمع بينهما أنه لا يحتج بالعام  
المخصوص لكونه صار مجازا وليس بعض المحامل أولى من البعض فيصير مجالا عنده  
فإذا جاء مخصص بعد ذلك جزئنا بإخراج ما دل عليه بعد أن كنا لا نحكم عليه  
بشيء ويبقى الباقي على ما كان عليه لا يحتج به ولا يجرم لعدم إرادته فالمخصص مبنى  
لكون ذلك الفرد غير مراد وما كت عن الباقي فلا مناقاة بين الكلامين وهذا الجمع  
قرره والذي أحسن الله إليه ، ورأيت أنا بعد ذلك القاضي في مختصر التقريب قال  
بعد حكاية مذهب ابن أبان هذا مبنى على أصل له قدمناه وهو أن العموم إذا خص  
بعضه صار مجالا في بقية المسميات لا يسوغ الاستدلال باللفظ المجمل في عموم ولا  
خصوص قبل ورود الخبر وبعده انتهى وهذا حسن نفيس

الثالثة : قال القرافي المحدثون والنحاة على عدم صرف أبان قال ونقله  
ابن عيش في شرح المفصل عن الجمهور وقال أنه بناء على أن وزنه أفعال وأصله  
أبين صيغة مبالغة في الظهور الذي هو البيان والابان فيقول هذا أبين من هذا أي  
أظهر منه وأرضح فلو حُجَّ أصله مع العلية التي فيها فلم بصرف .

قال ( لنا أعمال الدليلين ولو من وجه أولى قيل قال عليه الصلاة والسلام إذا

روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواتر قيل الظن لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن منظون الدلالة والخاص بالمعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص أهون .

احتج على الجواز مطلقا بأن فيه اعمالا للدليلين أما الخاص ففى جميع ما دل عليه ، وأما العام فمن وجه وهو الافراد التى لم تخصص دون وجه وهو ما تخصص ومنع التخصيص يفضى إلى إلغاء أحد الدليلين وهو الخاص ، وأعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء احدهما وقد سبق بمثل هذا واحتج المانع مطلقا بثلاثة أوجه

أحدها : ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : إذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه ، (١) وهذا الحديث مخصوص بالكتاب فلا يدل على السنة المتواترة كما هى طريقة المصنف وقد رواه أبو يعلى الموصلى فى مسنده موصولا من حديث أبي هريرة واللفظ : أنه ستأتىكم عنى أحاديث

---

(١) قال الإمام الشافعى — رضى الله عنه : « هذا الحديث رواه رجل مجهول ، وهو منقطع ، ولم يروه أحد يثبت حديثه ( الزبالة ص ٢٢٤ — ٢٢٥ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر )

وفى عون المعبود ( ٣٢٩/٤ ) : « فأما ما رواه بعضهم ، أنه قال : « إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله ، فان وافقه فخذوه ... ، فانه حديث باطل لا أصل له ،

ويقل العلامة الفتى فى تذكرة الموضوعات ص ٢٨ عن الخطابى أنه قال : « ضعفه الزنادقة ،

وقد عقد الامام أبو محمد بن حزم لهذا المعنى فصلا نفيسا فى كتابه الاحكام ( ٢ / ٨٦ — ٨٢ ) فراجع هناك والله أعلم . ١٠ هـ بحقيقه .

مختلفة فأنا كم عني موافقا لكتاب الله وسنتي فليس مني ، وفي سنده مقال ورواه  
البيهقي في المدخل من طريق الشافعي رضي الله عنه بن طريق منقطعة ، وأجاب  
المصنف بأن هذا منقوض بالسنة المتواترة فإنها مخالفة ويجوز التخصيص بها اتفاقا  
كما سبق ، وقال الشافعي رضوان الله عليه ما هو أحسن من هذا الجواب وهو ما نصه ،  
وليس يخالف الحديث القرآن ولكنه مبين معنى ما أراد خاصا وعماما وناسخا ومنسوخا  
ثم يلزم الناس ما بين يفرضه الله عز وجل فمن قيل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم  
فمن الله قيل قال الله تعالى ( وما آتاكم الرسول فخذوه ) (١) انتهى

**الثاني :** إن الكتاب مقطوع به وكذا السنة المتواترة والآحاد مظنونة والمقطوع  
أولى من المظنون .

وأجاب بأن العام الذي فيه الكلام وهو الكتاب والسنة المتواترة مقطوع في  
متنه إذ لا شك في كونه من القرآن إن كان من الكتاب ولا أن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم قاله إن كان من السنة المتواترة ، وأما الخاص فبالعكس متنه مظنون لأنه  
من رواية الآحاد فلا يقطع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله ودلالته  
مقطوع بها لأنه لا يحتمل إلا ما يمرض له فكل منهما مقطوع به من وجه مظنون  
من آخر فقساريا فإن قلت إذا تماذلا فلا ينبغي أن يرجح أحدهما على الآخر إذ هو  
حينئذ ترجيح من غير مرجح قلت يرجح الخاص بأن فيه أعمالا للدليلين ، وقد  
ضعف الأصفهاني شارح المحصول هذا الدليل بأن خبر الواحد يحتمل المجاز والتقلد  
وغيرهما مما يمنع القطع غاية ما في الباب أنه لا يحتمل التخصيص وذلك لا يمنع نعم  
يمكن أن يدعى قوة دلالة الخاص على مدلوله فإنها أقوى من دلالة العام عليه

**الثالث :** أنه لو جاز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز  
نسخها به واللازم منتف بالاتفاق على أنه لا يجوز نسخ المتواترة بخبر الواحد

وبيان الملازمة إن كل واحد منهما تخصيص لكن أحدهما وهو النسخ تخصيص في الأزمان والآخر تخصيص في الأعيان ، وأجاب بأن التخصيص أهون من النسخ لأن النسخ يرفع الحكم بالكلية بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير التسمية في الأضعف أن يكون مؤثرا في الأقوى قلت وهذا الدليل وجوابه يمشيان على طريق المصنف فانه قال لا يفسخ المتواترة بالآحاد وهي طريقة فيها كلام لأن جماعة نقلوا الاتفاق على الجواز وجعلوا محل الخلاف في الوقوع وجماعة جزموا بالجواز من غير حكاية خلاف للإمام وغيره كما ستعرف ذلك إن شاء الله في النسخ . فالعجب ليس من المصنف لأنه مشى على طريقته وهي صحيحة سببين ذلك في كتاب النسخ بل من الإمام حيث لم ينبه على ذلك إذ ذكر الدليل والجواب

قال ( وبالقياس ومنع أبو علي وشرط ابن أبان التخصيص والكرخي بمنفصل وابن سريج الجلاء في القياس واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين وتوقف القاضي وإمام الحرمين )

مبحث الثاني في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس أى بقباس نص خاص كذا صرح النزالي وقوله بالقياس معطوف على قوله بخبر الواحد أى يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس والخلاف في هذه المسألة على مذاهب

أحدها : الجواز مطلقا وبه قال الأئمة الأربعة ، والشيخ أبو الحسن وأبو هاشم بعد أن كان يوافق وهو المختار في الكتاب

والثاني : المنع مطلقا قال أبو علي الجبائي ونقله القاضي عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد من أصحابنا

والثالث : أن تطوق اليهما التخصيص بخبر القياس جاز تخصيصهما به وإلا فلا قاله ابن أبان ونقله ابن برهان في الوجيز عن أصحاب أبي حنيفة



والرابع أن تطرق إليهما التخصيص بمنفصل جاز والا فلا قاله الكرخي .

والخامس يجوز تخصيصهما بالقياس الجلي دون الخفي وهو رأى ابن سريج  
وجماعة من أصحابنا واختلف هؤلاء في تفسير الجلي والخفي فقيل الجلي قياس العلة  
والخفي قياس الشبه وقيل الجلي ما يتبادر علته إلى الفهم عن سماع الحكم نحو تعظيم  
الأبوين عند سماع قوله تعالى ( ولا تقل لها أف ) ونحو اندهاش للعقل عقل عند  
تلم الفكر عند سماع قوله عليه السلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » (١) والخفي  
ما ليس كذلك وقيل الجلي ما يتقضى قضاء القاضى بخلافه والخفي ما ليس  
كذلك .

والسادس أن تفاوتت العام والقياس في افادة غلبة الظن رجحنا الاقوى وأن  
تساريا فالتوفيق وهو مذهب حجة الاسلام النزالي واعترف الامام في بناء المسألة  
بأنه حق واستحسنه القراني وقال الاصفهاني أنه حق واضح وكذلك قال المنذرى  
في أثناء المسألة .

والسابع الوقف ذهب إليه القاضى وامام الحرمين واقتصر المصنف على حكاية  
هذه المذاهب السبعة .

والثامن قال الآمدى إن كانت العلة منصوصة أو مجمعا عليها جاز التخصيص  
به والا فلا .

---

(١) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده ، والبخارى ؛ وأبو داود ،  
وابن ماجه من حديث أبي بكر أن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال :  
« لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان » .  
كما رواه النسائي بلفظ : « لا يقضين أحدا في قضاء بقضائين ، ولا يقضين أحد  
بين شخصين وهو غضبان » . (الفتح الكبير ٣/٣٦٨) .

والتامع إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من عام جاز التخصيصى والا فلا  
وهنا للخلاف كله فى القياس المستنبط من الكتاب أو عمومها أو عموم خبر الواحد  
بالنسبة إلى خبر الواحد فعلى الخلاف أيضا وأما بالنسبة إلى عموم الكتاب فيرتب  
على جواز تخصيصه بخبر الواحد فمن لا يجوز ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس  
المستنبط منه بطريق الأولى ، وأما من يجوز قال الهندي فيحتمل أن لا يجوز ذلك  
لزيادة الضعف ويحتمل أن يجوز ذلك كما فى القياس المستنبط من الكتاب إذ قد  
يكون قياسه أكثر قوة من ذلك العموم بأن يكون قد قياسه أكثر قوة من ذلك  
العموم بأن يكون قد تطرق إليه تخصيصيات كثيرة ويحتمل أن يتوقف فيه لتعادلهما  
إذ قد يظهر له ذلك .

قال ( لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا على أصله قيل مقدماته أكثر  
قلنا قد يكون بالعكس ومع هذا فاعمال الكل أخرى ) .

استدل على ما اختاره بأن فيه اعمالا للدليلين واعمال الدليلين ولو من وجه  
أولى وهذا هو الذى تقدم وقد مضى تقريره ، قال النزالي وهو فاسد لأن القدر وقع  
فيه التقاتل ليس فيه جمع بين الدليلين بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس  
وهذا حسن وهو مأخوذ من القاضى فانه أجاب به عن هذه الشبهة فى مختصر التقريب  
قال والمقصود من ذلك أن القدر الذى تحقق اجتماع القياس واللفظ فيه توهم فيه  
قضية اللفظ والقدر الذى بقى من اللفظ لم يمانعه القياس فينزل اللفظ باقى المسميات  
فى منزلة اللفظة الأخرى فبطل ادعائه استعمال الدليلين فى محل الاجتماع فى الدليلين ،  
واحتمج الجبائى على المنع مطلقا يوجهين .

احدهما : أن القياس فرع النص فلو خصصنا العموم به لقدمنا الفرع على

أصله لا على أصل آخر وإذا خصصنا العموم به لم تقدمه على أصله وإنما قدمناه على أصل آخر وهو بالنسبة إلى الأصل الآخر ليس فرعاً بل هو دليل مثله .

والثاني : أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات النص لأنه فرعه وكل مقدمة توقف النص عليها من غير عكس لاختصاص القياس بتوقفه على مقدمات آخر ويبان ذلك أن جهة الضعف في العام المقطوع المتن منحصرة في أمرين :

أحدهما : احتمال التخصيص .

وثانيهما : احتمال التجوز وفي غيره الاحتمالان المذكوران مع احتمال كذب الناقل وأما في القياس فهذه الثلاثة أو الاثنان لأن الأصل في القياس لا بد وأن يكون نصاً ، ورابع وهو احتمال أن لا يكون الحكم معللاً بعلّة أصلاً ، وخامس وهو احتمال أن تكون العلة غير ما ظنه القائل علة لأنه ربما لم يستكمل أوصاف الاجتهاد وربما قصر في الاجتهاد عامداً أو مخطئاً ، وسادس وقد ذكره القاضي في مختصر التقريب أنه وإن كان ما ظنه علة فيحتمل أن يكون قد زل في طريقة قرب مخطيء في الطرق التي ثبتت بها الملل ، وسابع وهو أنه وإن لم يزل في الطريق فيحتمل أن لا تكون موجودة في الفرع مع أنه ظن وجودها فيه ، وثامن وهو أنها وإن وجدت في الفرع لكن ربما لم توجد فيه شرط الحكم أو فقد صانع وإذا كان كذلك كان القياس أضعف من العام لاسيما من المقطوع منه فلم يجز تقديمه عليه لامتناع العمل بالمرجوح مع معارضة الراجح ، وقال القاضي في مختصر التقريب فان قالوا أن كلامنا في قياس يصح قلنا فلا يتصور في المجتهدين قياس يقطع بصحته ثم ان صورتم قياساً قاطعاً فصوروا صيغة تقطع بعمومها هذا تقرير الوجه الثاني من الوجهين اللذين اعتمد بهما الجبائي ، وأجاب في الكتاب عن هذا الشأن بوجهين .

بعدهما لانسلم أن مقدمات القياس أكثر مطلقاً بل يكون بالعكس أي يكون

مقدمات العام أكثر من مقدمات القياس فان فيه احتمال التجوز والنسج وخطا الراوى وغير ذلك والقياس لا يحتمل شىء من ذلك .

وثانیهما : إنا سلنا أن مقدمات القياس أكثر مطلقا لكن فى العمل فیہما عمل بالذللین وهو أحرى أى أحوط وأولى كما سبق وقد عرفت ما فیہ من النظر والحق أن الوجهین ضعيفان أما هنا فلما عرفت وأما الذى قبله فلان القياس لا بد وأن يستند إلى أصل وذلك الأصل إن لم يكن مقطوح المتن تطرقت إليه هذه الاحتمالات وينضم إليها ما يختص به القياس من المحتملات فيكون الاحتمال فيه أكثر وإن كان مقطوح المتن فدلالته ظنية وهى تقبل القوة والضعف كالقياس وعند ذلك نقول الحق فى الجواب أن يقال كميات المقدمات قد تعارض كيفياتها بمقدمات القياس وإن كانت كثيرة لكنها قد تكون أقوى من مقدمات العام القليلة التى للعام أو أرحح ومن أمثلة ذلك أنه لا يخفى على ذى لب أن إلحاق النيذ بالخر بالقياس بعلة الاسكار أغلب على الظن من بقائه تحت قوله تعالى ( قل لا تجد فيما أوحى إلى محسرا ) (١) وكذلك دلالة قياس الأرز على البر فى الریا أقوى بالنسبة إلى الدلالة المأخوذة من قوله تعالى ( وأحل الله البيع ) (٢) على جواز بیعة متفاضلا وإذا فهم هذا لاح وجه الحق مع النزالی ووضح أن منهبه هو المرتضى الذى يختاره ، فاذا قلت ما ذكره النزالی من الأخذ بأرجح الظنین يلزمه فى خبر الواحد مع العموم فان المرجحات المتجهة هنا متجهة ثم من جهة غلبة المجاز على احدهما وقلته فى الآخر وكثرة الأفراد وقلتها ونحو ذلك ، قلت أجاب الأصفهانی شارح المحصول بأن ذلك لا يلزمه فانه يرى أن خبر الواحد فى دلالة على مورده الخاص كالنص أو هو نص فيه ودلالة العموم على مورده الخاص ضعيفة لاحتمال الإجمال فى صيغة العموم بسبب الاشتراك على رأى قدم ولا كذلك القياس مع العمومات ، فان قلت الخلاف فى أصل هذه

(١) سورة الأنعام آية (١٤٥) .

(٢) سورة تبصرة آية (٢٧٥) .

المسألة من جنس الخلاف في القطعيات أو المجتهدات قلت ، قال النزالي يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خبر الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم للقياس على العموم مما يجب القطع فيه بخطأ المخالف ما به من مسائل الأصول قال وعندى إلحاق هذا بالمجتهدات أولى فان الأدلة فيه من الجوانب متفاوتة غير بالغة مبلغ القطع .

قال الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لأنه دليل كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه أو لونه بمنهوم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً .

قال الآمدى لا تعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة أم المخالفة ، أما الإمام فتوقف في ذلك ولم يحتر شيئا وقال سراج الدين في جوازه نظر وجزم في المنتخب بأنه لا يجوز ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن بعضهم كما ذكر الأصفهاني .

وقال ابن دقيق العيد في الكلام على الحديث الثاني في شرح الإمام أنه رأى في كلام بعض المتأخرين ما يقتضى أنه لا تخصيص بالمفهوم وقد حصلنا من هذا القول على أن الخلاف في تخصيص العموم بالمفهوم موجود وقال صني الدين لا يتراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة وهذا حسن وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم المخالفة ويؤيده أن الإمام صرح في آخر التماسخ والمنسوخ قبل القسم الثالث فيما يظن أنه ناسخ بأن القحوى يكون ناسخا بالاتفاق وكذلك الآمدى وأدعى الاتفاق أيضاً ، واحتج المصنف على الجواز مطلقاً بأنه دليل شرعى إذ القول بجواز التخصيص بأنه حجة وإذا كان كذلك فيخصص به جما بين الدليلين ، ومثل له المصنف بقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو

ريجه، (١) مع قوله علته السلام إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث فان الأول دل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التنخير وإن لم يكن قلتين والثاني دل بمفهومه الذى هو مفهوم شرط وهو حجة على أن القليل ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم تخصيصا لمنطوق الأول وقد سبق الكلام على الحديثين ولم يمثل لمفهوم الموافقة لظهوره ومثاله أن يقول من أساء إليك فعاقبه ثم يقول إن أساء إليك زيد فلا تفل له أف .

قال الخامسة : المادة التى قررها رسول الله — صلى الله عليه وسلم — تخصيص وتقريره عليه الصلاة والسلام على مخالفة العام تخصيص له فان ثبت حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يرفع عن الباقي .

هذه المسئلة مشتملة على بحثين الأول أن العادة هل تخصص العموم وأعلم أن كلام من أطلق القول في أن العادة هل تخصص يحتمل نصين :

أخدهما : أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب أو حرم أشياء بلفظ عام يشملها ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذى جرت به العادة أو هو باق على عمومته وهذا القسم هو الذى تكلم فيه الإمام واتباعه كالصنف قال الإمام والحق أن تقول العادة إما أن تعلم من حالها أنها كانت حاصلة في زمانه عليه السلام مع عدم منعه عليه السلام إياهم منها أو يعلم انها ما كانت حاصلة أو لا يعلم واحد من الأمرين فان كان الأول صح التخصص وهو في الحقيقة تقريره عليه الصلاة والسلام وإن كان الثاني لم يجز التخصص بها

---

(١) تقدم تنخيره قريبا .

لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع اللهم إلا أن يجمعوا عليه فيصح حينئذ  
والمخصص هو الإجماع للعادة وإن كان الثالث احتمال واحتمل وتأيمه المصنف  
على ذلك .

فرع إذا باع شجرة وأطلق دخل في بيعها أغصانها إلا اليابس لأن العادة فيه  
القطع ، وتال صاحب التهذيب يحتمل ألا يدخل كالصوف على ظهر النعم يعني إذا بيع  
وقد استحق الجز لاحتقال الثاني أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين  
مثلا ، ثم أنه عليه السلام ينههم عنه بلفظ يتناولوه كالأقوال قال نهيتمكم عن أكل الطعام  
ومنه نهي عليه السلام عن بيع الطعام بجنسه . فهل يكون النهي مقتصرأ على ذلك  
الطعام فقط أم يجرى على عمومه ولا تأثير للعادة في ذلك ؟

وهذا الاحتمال هو الذي تكلم فيه الأمدى وتأيمه ابن الحاجب وهما مسألان لاتعلق  
لأحدهما على الأخرى ولم يتعرض الأمدى لتلك ، وقد عرفت حكمها أولا والإمام  
لهذه ، . ومن قال أن العادة تخصيص حمل النهي قهأ على ذلك المعتاد لاغير ، ومن  
قال لاتخصيص وهو المختار أجراه على عمومه هذا تمام القول في التخصيص بالعادة  
وقد أورده الهندي كما ذكرناه فلا يعدل به فإن بعض الضعفاء حاول الجمع بين كلام  
الإمام والأمدى ظنا منه لآتهما تواردا على محل واحد فوقع في خبط كبير البحث .

الثاني . في تقرير النبي صلى الله عليه وسلم واحدا من المكلفين على خلاف  
مقتضى العام قد يكون مخصصا وأما في حق ذلك الشخص الذي أقر فلاشأن فيه ،  
ضرورة أنه عليه السلام يقر على باطل ، وأما في حق غيره فان ثبت المروى من قوله  
— صلى الله عليه وسلم — حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فيرفع حكم العام  
عن الباقي أيضا ، وعلى هذا يكون نسخا لاتخصيصا إن خالف ذلك الواحد جميع  
مادك عليه العام ويكون تخصيصا إن خالف في فرد ، كما لو قال لاقتلوا المسلمين  
وقدرنا أن شخصا قدر مسلما ، وأقره عليه السلام على ذلك فيعلم أن ذلك المقول

كان يجوز قتله لكل أحد، وهذا الحديث وهو حكمنى على الواحد حكمنى على الجماعة لا يعرف له أصلاً وسألت عنه شيخنا الحافظ أباعبدالله الذهبي فلم يعرفه ، وأعلم أنه يشترط في تقريره عليه السلام أن لا يعلم من الفاعل اعتقاده ذلك الفعل كترديد اليهود كنائبهم فان سكوته عن ذلك لا يقتضى إباحته للمعلم بتقدير أهل الذمة على ذلك .

وفتحتم البحث في التقرير بسؤال ، وهو أن الاستدلال بالتقرير على الإباحة كيف يتم مع أنه يحتمل أن يكون التقرير قبل نزول الوحي ؟

فينبغي أن يقال يستدل به على عدم التحريم اما إن شاء الإباحة فلا وهذا استؤال أورده والذي أحسن الله إليه قديما على الشيخ صدر الدين بن المرحل ولم يحصل عنه جواب إذ ذلك ، قال والذي أيده الله تعالى وقد ظهر لي بعد ذلك جوابه وهو أن التقرير إنما يكون على فعل قد وقع أو هو واقع ولنا قاعدة قد نقلوها وهي أنه لا يجوز الإقدام على فعل حتى يعرف حكمه فذلك الفعل الذي أقر عليه لولم يكن مباحا لكان حراما الإقدام عليه فلا علم بحكمه .

فن هنا دل التقرير على الإباحة بخلاف السكوت عند السؤال فإنه يحمل على عدم نزول الحكم لأن السؤال عما لم يقع أو عما وقع والسائل ينتظر حكمه فيفهم من السكوت عدم الحكم فيبقى واقفاً بخلاف المقيم على الفعل قد يعتقد إباحته فهذا فرق بين المقامين ، فان قلت يكفي في تسويغ الفعل البرآة الاصلية قلت هذا كاف في الإباحة لأن ابقاء الشارع بحكم البرآة الاصلية حكم وهو دليل شرعى وإنما يقول بالتحريم إذا قدم بلا سبب فهذا ينكر عليه سواء كان هناك حكم أم لا فاذا لم ينكر دل على الإباحة ويحتمل على أن فاعله أقدم عن علم بخلاف السائل فان ظاهر حاله أنه واذف عن الاعتقاد منتظر الجواب فلا يحصل مفسدة والله أعلم



قَالَ : ( السَّادَةُ خُصُوصَ السَّبَبِ لِأَنَّهُ لَا يَمَارُضُهُ ) .

هذه المسألة مشتملة على بحثين :

**الأول :** في أن خصوص السبب لا ينخص عموم اللفظ ومن الناس من أطلق الكلام في هذه المسألة كالمصنف ، والتحقيق تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون لسؤال سائل أو لافان كان جواباً فإما أن يستقل بنفسه أو لا فإن لم يستقل فلا خلاف أنه على حسب الجواب إن كان عاماً فعام وإن كان خاصاً فخاص وإن استقل فهو أقسام لأنه وإما أن يكون أمضى أو مساوياً أو أعم والأخص مثل قول القائل من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر في جواب من سأله عن أفطر في نهار رمضان وهذا جائز بشرائط :

أحدهما : أن يكون فيما خرج من الجواب ينه على ما تم يخرج منه :

**والثاني :** أن يكون السائل مجتهداً أو لا لم يفد التنبيه .

**والثالث** أن لا تقوت المصلحة بأشغال السائل بالاجتهاد ، وأما المساوى فلا اشكال فيه ، وأما الأعم فهو منقسم إلى قسمين لأنه إما أن يكون أعم منه فيما سئل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن ماء يثر بضاعة ، أن الماء طهور لا ينجسه شيء ،<sup>(١)</sup> رواه أبو داود والترمذي وقال حسن .

وإما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه كقوله عليه السلام حين سئل عن البوضو

---

(١) رواه أبو داود ، كتاب الطهارة ، باب : ما جاء في يثر بضاعة .

والترمذي ، باب : ما جاء في الماء لا ينجسه شيء .

كما رواه النسائي وابن ماجه .

بماء البحر وهو الطهوز ماؤه الحلو ميئته (١) وحكم هذا القسم التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه وإلى غيره من غير خلاف .

وإما التخصيم الأول فقد جعلوه من محل الخلاف الذي يستقصى القول فيه إن شاء الله تعالى وقال والذي أيده الله تعالى الذي يتجه القطع بأن العبارة بمعوم اللفظ لأن صبرون المحبب عن الخاص المشهور عنه ، إلى العام دليل على إرادة العموم .

وإما الخطاب الذي لا يرد جواباً لسؤال بل واقعة فيما أن يرد في اللفظ قرينة تشعر بالتعميم كقوله تعالى ( والسارق والسارقة ) (٢) والسبب رجل سرق رداء صفوان فالإتيان بالسارقة معه قرينة تدل على الاقتصار على المعهود وكذلك العبدول عن الافراد إلى الجمع كما في قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات إلى أهلها ) (٣) نزلت في عثمان بن طلحة أخذ مفتاح السكبة وتغيب به وأبي أن يدفعه إلى

---

(١) رواية ابن ماجه من حديث أبي هريرة — رضى الله عنه — ( الفتح الكبير ١٨/٢ ) .

(٢) سورة المائدة آية ٣٨ .

(٣) سورة النساء آية ٥٨ .

نزلت هذه الآية — كما قال المفسرون — في شأن مفتاح السكبة لما أخذه على ، رضى الله عنه — من عثمان بن طلحة ، قهراً بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — يوم الفتح ليصلى فيها ، فصل فيها ركعتين ثم خرج ، فسأله « العباس ، المفتاح ، ليضم السدانة إلى المنقاية فنزلت الآية ، فزده ، على ، لعثمان بلطف ، بأمر النبي — صلى الله عليه وسلم — فتعجب عثمان في ذلك ، فقرأ له على ، الآية =

النبي صلى الله عليه وسلم وقيل أن عليا رضى الله عنه أخذه منه وأبى أن يدفعه إليه  
فتزات فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم إياه وقال خذوها يا بنى طلحة خالدة مخلدة  
فيكم أبداً لا يزعها منكم إلا ظالم ، وإن لم يكن ثم قرينة وكان معرفاً بالالف واللام  
فقتضى كلامهم الحيل على المهود إلا أن يفهم من نفس الشرع تأسيس قاعدة فيكون  
دليلاً على العموم وإن كان العموم لفظ آخر غير الألف واللام فيحسن أن يكون ذلك  
هو محل الخلاف إذا عرفت ذلك فالصحيح الذى عليه الجمهور وبه جزم في الكتاب  
أن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

وخالف في ذلك مالك ، والزنزى ، وأبو ثور فقالوا أن خصوص السبب يكون  
مخصصاً للعموم اللفظ قال امام الحرمين وهو الذى صح عندنا من مذهب الشافعى ،  
وكذلك قال التزالي في المنحول .

وقال في مختصر التقرير والارشاد نقل المذهبين جميعاً عنه ، واعلم أن الذى  
صح من مذهب الشافعى رضى الله عنه موافقة الجمهور ، خلاف ما ذكره امام  
المحرمين .

قال الإمام في كتابه الموضوع في مناقب الشافعى رحمه الله ومعاذ الله أن يصح  
هذا النقل وكيف وكثير من الآيات نزلت في أسباب خاصة ثم لم يقل الشافعى  
رحمة الله أنها مقصورة على تلك الأسباب قال والسبب في وقوع هذا النقل الفاسد  
عنه أنه يقول أن دلالة على سبب أقوى لأنه لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم

---

= (إن الله يأمركم أن تودوا الأمانات إلى أهلها ... ) فجاء إلى النبي - صلى الله عليه  
وسلم فأسلم .

( شرح جلال الدين المحلى على جمع الجوامع ٢/٢٩٩ ) .

يجز أن لا يكون اللفظ جوابا عنه وإلا تأخر البيان عن وقت الحاجة وأبو حنيفة عكس ذلك وقال دلالاته على سبب النزول أضعف وحكم بأن الرجل لا يلحقه ولد أمته وإن وطئها مالم يقيم بالولد مع أن قوله صلى الله عليه وسلم «الولد للفراش والمهر للحجر» (١) إنما ورد في أمة والقصة مشهورة في قضية عبد بن زمعة فبالغ الشافعي في الرد على من يجوز إخراج السبب وأطنب في أن الدلالة عليه قطعية كدلالة العام عليه بطريقتين .

احدهما : العموم .

وثانيها : كونه واردا لبيان حكمه فتوهم المتوهم أنه يقول أن العبرة بخصوص السبب هذا حاصل ما ذكره الامام وهو بليغ ، وأما ما ذكره إمام الحرمين فلهذه اطلع على نص مرجوح عنه أو غير ذلك فإن الخلاف فيه غير بعيد عن المذهب ولذلك اختلف الأصحاب في أن العرايا هل يختص بالفقر أم يشترك فيها الأغنياء والفقراء والصحيح والتعميم مع أنها وردت على سبب خاص وهو الحاجة والقرض ، أن الصحيح من مذهبه موافقة الجمهور وفروعه تدل على ذلك .

قال الأصحاب في من دخل عليه صديقه فقال تقدم معي فقال أن لم تتخذ معي طامرا أتى طالق لا يقع الطلاق ولو تغدا بعد ذلك معه وإن طال الزمان انحلت اليمين . فإن نوى الحال فلم يفعل وقع الطلاق وهو يخالف قول الأصوليين أن الجواب

---

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود وابن ماجه والنسائي ، من حديث

عائشة — رضى الله عنها — .

كارواه الإمام أحمد في مسنده ، والبخارى ومسلم والترمذى والنسائي وابن

عاجه من حديث أبي هريرة — رضى الله عنه .

«الفتح الكبير ٣/٢٠٨» .

الذي يستقل بنفسه إلا أن الفرق يقتضى عدم استقلاله مثل هذه الصورة في حكم  
الذي لا يستقل بوضعه فيكون على حسب السؤال

ورأى البغوى حمل المطلق على إكمال المادة وهو يوفق قول الأصوليين هذا ،  
وأقوى القاضى الحسن فى امرأة صعقت بالمفتاح إلى السطح فقال : زوجها إن لم تلق  
بالمفتاح فانت طالق فلم تلقه ونزلت أنه لا يقع ويحمل قوله إن لم تلقه على التأييد ،  
وأخذ ذلك بما قاله الأصحاب فى المسألة المذكورة ، وفى الرافعى عن المبتدأ فى الفقه  
للقاضى الروبانى أنه لو قيل له وكلم زيدا فقال والله لا كلبته اتعقدت العين على الأبد ،  
إلا أن ينوب اليوم فإن كان ذلك فى طلاق وقال أردت اليوم لم يقبل فى الحكم وهذه  
الصور كلها شاهدة لأن الغيرة بعموم اللفظ ومخالفة لما قال الأصوليون فى الجواب  
الذى يقتضى العرف عدم استقلاله دون الوضع .

والحق مع الفقهاء لأن اللفظ عام والمادة لا تخصص وأما ما وقع فى كتابى  
طبقات الفقهاء فى ترجمة الإمام الشافعى فى الأم فى الجزء الرابع من أجزاء تسمية فى  
كتاب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع وهو بعد الطلاق الذى يملك فيه الرجعة  
وقبل الحجة فى أنية وما أشبهها نص على ما ذكره الإمام عنه من أن العبارة بعموم  
اللفظ فذلك خطأ متى فى الفهم وأردت ان انه على ذلك هنا لتلا يقتر به فان حقيقته  
من ذلك الكتاب تعذر لانتشار النسخ به وبيان ذلك انه قال ما نصه ما يقع به  
الطلاق من الكلام وما لا يقع

قال الشافعى : رضى الله عنه ذكر الله تعالى فى كتابه الطلاق والفراق والسراح  
فقال عز وجل ( وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن ) (١) وقال تعالى : ( فاذا أبلغن  
أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف ) (٢) وقال عز وجل لئن

(١) سورة البقرة آية (٢٣١)

(٢) سورة البقرة آية (٢٣١)

الله عليه وسلم في أزواجه ( إن كنتين ترذن الحياة الدنيا وزينتها ) الآية .

قال الشافعي : فن خاطب إمراته فأفرد لها اسماً من هذه الأسماء فقال أنت طائفي أو أطلقتك أو فارقتك أو سرحتك لزمه الطلاق وإن لم ينو في الحكم ونويناه فيما بينه وبين الله عز وجل ويسمى إن لم يرد شيئاً منه طلاقاً أن يمسكها ولا يمسها إن قيم لانها لا تعرف من صدقه ما يعرف من صدق نفسه وسواء فيما يلزم من الطلاق ولا يلزم تكلم به الزوج عند غضب أو مسألة طلاقاً أو رضا وغير مسألة طلاق ولا تصنع الأسباب شيئاً إنما تصنع الألفاظ لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب ولا يكون مبتدأ الكلام الذي له حكم فيقع ، فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنع ما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ماله حكم إذا قيل انتهى فتوهمت أنا ما توهمت من قوله ولا تصنع الأسباب شيئاً إلى آخر وهو وهم ، وإنما مراده إن الغضب وغيره من الأسباب التي يرد عليها الطلاق لا تدفع وقوع الطلاق ولا تطلق لذلك بالمسألة الأصولية ، وقد احتج المصنف على أن العبارة بعموم اللفظ بأن اللفظ صالح لتناول الأفراد إذ هو عام وكونه ورد على سبب لا يمارضه لأنه لا مناقاة بينهما بدليل أن المجيب لو قال أحمل اللفظ على عمومته ولا تخصيصه بخصوص سببه كان ذلك جائزاً

واعترض على هذا بأنه لا يتناقى كون السبب يدل بطريق الظهور على تخصيص للعام لأن الذي ذكر احتمال والإحتمال لا يتناقى الظهور كما أنه لو صرح بارادة الخصوص في العمومات من غير سبب جاز ذلك مع كون هذا الاحتمال لا يتناقى ظهور صيغته العموم في الاستفراق وذكر الامام دليلاً آخر وهو إجماع الأمة على أن آية العان والظهار وغيرهما إنما نزلت في أقوام معينين مع تعميم الأمة حكمها وما قال أحد أن ذلك التعميم خلاف الأصل واحتج الخصم بأن الجواب لو عم لم يكن مطابقاً للسؤال والمطابقة بين السؤال والجواب شرط ولهذا لم يجز أن يكون

الجواب: خاصة وبأنه السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوى لعدم فائدته  
وأجيب عن الأول بأنك إن أردت بمطابقة الجواب أن تستوعب السؤال ولا  
تغادر منه شيئاً فنسلم وإلا علم يحصل فيه المطابقة بهذا المعنى بخلاف الآخر، وإن  
أردت بالمطابقة اختصاص الجواب بالسؤال فلا تسلم اشتراطها بهذا المعنى .  
وعن الثاني بأن فائدته معرفة السبب وقد صنف بعض المتأخرين في معرفة  
أسباب الحديث كما صنف العلماء في معرفة أسباب النزول ، ومن فوائد ذلك إمتناع  
إخراج صورة السبب عن العموم بالإجتهد فيه لا يجوز إخراج تلك الصورة التي  
ورد عليه السبب بالإجماع نص عليه القاضي في مختصر التعريب والآمدى في الأحكام  
وطائفة

وحكى عن أن حنيفة أنه يجوز إخراجها وقد عرفت ذلك من قبل ، وقد قال  
العلماء إن دخول السبب قطعي لأن العام يدل عليه بطريقتين كما مر ومن ذلك استثناءه  
كونه لا يخرج بالإجتهد .

وقال والسيوطي رحمه الله وهذا عندي ينبغي أن يكون إذا ذلت قرائن حاله ومقابلة  
على ذلك أو على أن اللفظ العام يشمله بطريق الوضع لا بحالة وإلا فقد تنازع  
الخصم في دخوله وضماً تحت اللفظ العام ويدعى أنه قد يقصد المتكلم بالعام إخراج  
السبب وبنيانه أنه ليس داخل في الحكم فإن للحقبة أن يقولوا في حديث عبد ابن زعمة  
أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وإن كان واردة في أمة فهو وارد لبيان  
حكم ذلك الولد وبیان حكمه إما بالشبوت أو بالإتفاء فإذا ثبت أن الفراش هو  
الزوجة لأنها الذي يتخذ لها الفراش غالباً .

وقال الولد للفراش كان فيه حصراً كالولد للحرمة ويقتضى ذلك لا يكون للأمة  
فكان فيه بيان للحكمين جميعاً نفي السبب عن مسبب وإثباته لغيره ولا يلقى دعوى  
للقطع هنا وذلك من جهة اللفظ وهذا في الحقيقة نزاع في أن اسم الفراش هل هو

موضوع الحجر والامة الموطوءة أو الحرة فقط. والحنفية يدعون الثاني فلا عموم  
عندهم في الآية فتخرج المسئلة من باب أن العبارة بعموم اللفظ وبخصوص السبب  
نعم قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبد ابن زبينة هو ذلك يا عبد والمجاهر  
الحجر فهذا التركيب يقتضى أنه أبلغه به على حكم السبب فيلزم أن يكون مرادا  
من قوله للفراش فليتنه لهذا البحث فانه نفيس جدا ولا يقال أن الكلام إنما هو  
حيث تحقق دخوله في اللفظ العام وضما لأننا نقول قد يتوهم أن كون اللفظ جوابا  
للأسئلة يقتضى دخوله فاردنا أن تبين على أن الأمر ليس كذلك والجواب إنما  
يقتضى بيان الحكم وإنما أردنا أن دعوى من ادعى أنه دلالة العموم على سببه  
قطعية يمكن المنازعة فيها فالنزاع في دخوله تحت اللفظ العام وضما لا مطلقا  
والمقطوع به أنه لا بد فيه من بيان حكم السبب ، أما كونه يقطع بدخوله في ذلك  
أو يخرج عنه فلا يدل على تعيين واخذ من الأمرين وتختتم المسئلة بعد ذكر هذا  
البحث النفيس بمثلين

فأحدهما : أن جميع ما تقدم في السبب وبقية الأفراد التي دل اللفظ العام بلا  
وضوح عليها وبين ذينك الشيعين رتبة متوسطة فنقول قد تنزل الآيات على الأسباب  
الخاصة وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الأى رعاية لتنظيم القرآن وحسن  
التساقف فذلك الذى وضعت معه الآية التنازلة على سبب خاص للنسابة إذا كان  
مسوقا لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام أو كان من جملة الأفراد الداخلة  
وضما تحت اللفظ العام فدلالة اللفظ عليه يحتمل أن يقال أنه كالسبب فلا يخرج ،  
ويكون من آية قطعا ، ويحتمل أن يقال أنه لا يشبه في القوة إلى ذلك لأنه قد  
يراد غيره وتكون النسابة لشبهته به ، والحق أن ذلك رتبة متوسطة دون السبب  
فوفوق العموم المجرد ومثال ذلك قوله تعالى : ( إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات



إلى أهلها) (١) فإن مناسبتها للآية التي قبلها وهي قوله ( ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً ) (٢) إن ذلك إشارة إلى كعب بن الأشرف كان قدم إلى مكة وشاهد قتلى بدر وحرص للكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي صلى الله عليه وسلم فسأله من أهدى سبيلاً النبي صلى الله عليه وسلم أم هم فقال أتم كذباً منه وضلالة. لعنه الله قتلك الآية في حقه وحق من يشاركه في تلك المقالة وهم أهل كتاب يجدون عندهم في كتابهم نعمت النبي صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذت عليهم الموائيق. أن لا يكتموا ذلك وإن ينصروه كان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وغلطوا فيها ، وذلك مناسب لقوله ( ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها )

ولا يرد على هذا أن قصة كعب بن الأشرف كانت عقب بدر ونزول إن الله يأمركم في الفتح أو قريباً منه وبينهما نحو ست سنين ، لأن اتحاد الزمن إنما يشترط في سبب النزول ، ولا يشترط في المناسبة لأن المقصود منها وضع الآية في موضع يناسبها .

والآيات كانت تنزل على أسبابها وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في المواضع التي يعلم من الله مواضعها وثانيها سؤال عظيم أورده والذي أحسن الله إليه في تفسيره في آية الظهار وهو قوله ( والذين يظاهرون من نسائهم )

الآية وتقريره يتوقف على اعراب الآية فتقول الذين مبتدأ وخبره فتحريروا أو فكفارتهم تحرير ، وجاز حذف ذلك لدلالة الكلام عليه وجاز دخول الفاء ، في الخبر لتضمنين المبتدأ معنى الشرط وتضمنين الخبر معنى الجزاء

---

(١) سورة النساء آية (٥٨)

(٢) سورة النساء آية (٥١)

فأريد التنصيص على أن الخبر مستحق بالصلة دخلت الفاء حتما للدلالة على ذلك ، فإذا لم تدخل احتمال أن يكون مستحقا به أو بغيره كما لو قيل الذين يظهرون عليهم تحرير رقبة وإن كنا نقول أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ولكن ليس بنص ودخول الفاء نص وهذا الموضع من المواضع المتفق على جواز دخول الفاء فيها لمعموم الموصول فلو أريد بالموصول خاص بحيث لا يكون فيه عموم

فالصحيح عدم جواز دخول الفاء ، وكذلك لو وصل بماض لم يحز دخول الفاء على الصحيح إذا عرفت هذا فالآية على ذلك لا تشمل إلا من وجد من الظهار بعد نزولها لأن معنى الشرط مستقبل فلا يدخل فيه الماضي والنبي صلى الله عليه وسلم قد أوجب الكفارة على أوس بن الصامت وذلك لا يشك فيه من جهة ما عرفت من كونه هو السبب إلا أن هذا الأشكال يعتوره من جهة عدم شمول اللفظ على ما تقرره من قاعدة دخول الفاء ومن جهة أخرى وهي أن الحكم إنما يثبت من حين نزول الآية وأوس ظاهر قبل نزولها فكيف يعطف حكمها على ما سبق لا سيما إذا كان الحكم قبل نزولها أنه طلاق كما ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال وما أراك إلا قد حرمت عليه فكيف يرتفع التحريم أو الطلاق بعد وقوعه ،

وهذا الأشكال وارد في آية اللعان من الجهتين كما هو وارد هنا ووارد في آية السرقة وآية حد الزنا ونحوهما من الجهة الثانية لإثبات أحكامهما لمن صدر منه السبب المتقدم على نزولها وإن لم تحصل الفاء فيها داخلة في خبر المبتدأ هذا تقرير السؤال وهو قوى واجاب عنه بما لا يقاومه فقال أما اثبات أحكام هذه الآية لمن وجد منه السبب قبل نزولها فنقول أن السرقة والزنا ونحوهما من الأفعال التي كانت معلومة التحريم عندهم وجوب الحد فيها لا يتوقف على العلم والفاعل لما قبل نزول الآية إذا كان هو السبب في نزولها في حكم المقارن لها لأنها نزلت مينة لحكمه فلذلك يثبت حكمها فيه دون غيره عن تقدمه وأما دخول الفاء في الخبر فيستدعى

العموم في كل من يتظاهر من إمرأته مثلاً وذلك يشمل الحاضر والمستقبل وسبب النزول حاضراً وفي حكم الحاضر ، وأما دلالة الفاء على الاختصاص بالمستقبل فقد يمنع ، وأما كون الظاهر كان مطلقاً فلم يكن ذلك شرعاً ، وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما أراك إلا قد حرمت عليه » فلم يثبت وقال بعض الناس أنه منسوخ بالآية فإن ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله فالأمر كذلك ويكون من نسخ السنة بالكتاب (١) .

قال ( وكذلك مذهب الراوى كحديث أبي هريرة في الولوع وعمله لأنه ليس بدليل قيل خالف الدليل وإلا اتحدت روايته قلنا ربما ظنه دليلاً ولم يكن )  
البحث الثاني : فيما أن أعمل الراوى بخلاف العموم هل يكون ذلك تخصيصاً للعموم وقد اختلفوا فيه الأكثرون منهم الإمام والآمدي إلا أنه لا ينحص وعزاه الإمام إلى الشافعي قال لأنه قال إن حمل الراوى الخبر على أحد محله صرت إلى قوله والا فلا أصير إليه .

هذا كلام الإمام وهو صريح في أن صورة اختياره في المسألة التفصيل الذي ذكره ومنهم من يطلق القول في المسألة ويجعل هذا قولاً مفصلاً .

وذهبت الحنفيه والحنابلة إلى أن يكون مخصصاً ؛ وفصل بعضهم فقال إن وجد ما يقتضى تخصيصه به لم ينحص بمذهب الراوى بل به إن اقتضى نظر الناظر فيه ذلك والآخرس بمذهب الراوى وهو مذهب القاضي عبد الجبار ، وقال إمام الحرمين إن علم من حاله أنه فعل ما يخالف الحديث نسياناً فلا ينبغي أن يكون فيه خلاف إذ لا يظن بما قل أنه يرجح فعله إذ ذاك ولو احتتمل أن يكون فعله احتياطياً كما

---

(١) راجع أسباب النزول للسيوطي ص ١٦٤ ط التحرير ، تفسير ابن كثير

لوز روى ما يقتضى رفع المخرج عن الفعل فيما يظن به التحريم رأيناه متخرجاً عنه غير ملبس له ، فالتعويل على الحديث ويحمل فعله على الورع والتعليق بالأفضل وإن لم يحتمل شيئاً من ذلك لم يجر التعليق بالحديث قلت وعندى أن عمل الخلاف بخصوص بالقسم الثالث إذ لا يتجه في القسمين الأولين .

وقد مثل المصنف تبعاً للإمام هذه المسألة بما روى عن مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن ينسل سبع مرات أو لاهن بالتراب ، رواه البخارى . ولفظه ، إذا شرب ، مع أن أبا هريرة كما روى قال ينسل ثلاثاً فلا تأخذ بمذهبه لأن قول الصحابي ليس بدليل إذ نحن مفرعون على أن قوله غير حجة وهذا المثال على هذا الوجه غير مطابق لأن التخصيص فرع العموم وسبع مرات من أسماء الأعداد التي هي نصوص في مسمياتها لإمامة نعم قد يحسن إيراد ذلك مثلاً إذا صدرت المسألة هكذا الراوى الصحابي إذا خالف الحديث وفعل ما يضاذه فهل يعول على الحديث أو على فعله نحو خبر أبي هريرة وأما لما نحن فيه فلا يحسن إرادته مثلاً ومثل له صفى الدين الهندي وكذا ابن برهان كما نقله القرافي عنه بمثال أقرب من هذا وهو ابن عباس رضى الله عنه روى من بدل دينه فأقتلوه وهذا عام في الرجال والنساء وذهب هو إلى أن المرتدة لا تقتل قلت وفي هذا المثال أيضاً نظر وهو أن من الشرطية على رأى لا تدخل فيها للنساء فلعل ابن عباس يختار ذلك الرأى .

على أن كل هذا عدول عن التحقيق والتمثيل بحديث أبي هريرة وعمله صحيح وإنما جاء الفساد فيه من جهة تقريره على الوجه المتقدم ؛ وكان الإمام الناظر علاء الدين الباجي (١) يقرره على الوجه الصحيح وهو أن الكلب من حيث أنه مفرد

(١) تقدمت ترجمته في الجزء الأول من هذا الكتاب .

مضروف للعموم يشمل كلب الزرع وغيره وأبي هريرة يرى أن كلب الزرع لا يفضل منه إلا ثلاثا وغيره يفضل منه سبعة فقد أخرج بعض أفراد الكلب .

هذا هو معنى التخصيص في الحديث وهذه فائدة حسنة لكن ما أدري من أين كان له أن أبا هريرة كان يفضل من كلب الزرع ثلاثا فان المعروف اختلاف الرواية عن أبي هريرة في أنه هل كان يرى أن الغسل من ولوغ الكلب سبع أو ثلاث فروى الدارقطني بسنده إلى عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة قال إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم أغسله ثلاث مرات ثم قال الدارقطني يرويه غير عبد الملك عن عطاء عنه سبع مرات قلت فان صح أن أبا هريرة كان يفضل بين كلب الزرع وغيره يكو في ذلك جمعا بين اختلاف الروايات فن روى عنه السبع يكون كلامه في غير كلب الزرع ومن روى للثلاث يكون مراده كلب الزرع .

واحتج من جعل مذهب الراوى محصفاً بأنه إنما خالف لدليل لأنه لو خالف لا لدليل لفسق فلا قبل روايته وإذا كانت مخالفة مشاركة إلى دليل تحم اتباعه ، والجواب أنه ربما خالف لشيء ظن في نفسه بما أداه إليه نظره كونه دليلا ولم يكن كذلك في نفس الأمر فلا يلزم القدرح في روايته لأنه لم يقدرح إلا على حسب تأدية اجتهاده ولا الاتباع لعدم صحة المظنون بل ولو احتمل أن ماظنه حتى في نفسه فليس لنا الانقياد له بمجرد التقليد ما لم يتضح لنا وجه الحق في ذلك والفرض أن الذى يتضح لنا خلاف ما عمله لقيام الدليل الذى رواه معارضنا بحق لما رآه .

خاتمة : اضطرب للنظر في أنه هل صورة هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان الراوى صحابيا أم الأمر أعم من ذلك الذى صح عندى ويجوز أن الأمر أعم من ذلك ولكن الخلاف في من ليس بصحابي أضعف فليكن القول في المسألة هكذا إن كان الراوى صحابيا وقلنا قول الصحابي حجة خص على المختار .

(م ١٤ - الإيجاج ٢)

قال القاضي في مختصر التقريب وقد ينسب ذلك إلى الشافعي في قوله الذي يقلد الصحابي فيه ونقل عنه أنه لا يخص به إلا إذا انتشر في أهل العصر ولم يشكره وجعل ذلك نازلا منزلة الإجماع وإن قلنا قوله غير حجة فقيه الخلاف المتقدم ، وإن كان غير صحابي ترتب الخلاف على الصحابي ، فإن قلنا لا يخص بقول الصحابي الراوي لم يخص بقول الراوي الذي ليس بصحابي جزما وإن قلنا يخص فقي هذا خلاف .

وأما قول القرافي صورة المسألة أن يكون صحابيا وأما غير الصحابي فلا يخص قطعا فليس يجيد والمعتمد ما قلناه ويشهد له الدليل الذي ذكر من أنه إنما يخالف الدليل وإلا انتدحت روايته ، فإن هذا يشمل الصحابي وغيره وبما ذكرناه صرح إمام الحرمين في البرهان فقال وما ذكرناه يعني من هذه المسألة غير المختص بالصحابي فلوروى بعض الأئمة حديثا وعمل بخلافه فالأمر على ما فصلناه انتهى .

قال السابعة أفراد فرد لا يخص مثل قوله عليه السلام إنما أهاب دبع فقد ظهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لأنه غير مناف قيل المفهوم مناف قلنا مفهوم القب مردود .

إذا أفرد الشارع فردا من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بما حكم على العام لا يكون مخصصا للعموم خلافا لآبي ثور مثاله ما روى مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إنما أهاب دبع فقد طهر » (٢) وقال عليه السلام وقد مر بشاة ميمونة لمولاة ميمونة كما رواه مسلم « إلا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به »

---

(١) حديث صحيح رواه الترمذي ، باب « جلود الميتة إذا دبغت » ، وابن ماجه في كتاب اللباس ، باب « لبس جلود الميتة إذا دبغت » ، كما رواه الإمام الشافعي ومسلم في صحيحه بلفظ « إذا دبغ الإهاب فقد طهر »

والدليل على أن العام لا يختص ببعضه إذا أفرد بالذكر أن التخصيص لا بد وأن يكون بينه وبين العام منافاة ولا مناقاة بين كل الشيء وبعضه واحتج أبو ثور بأن تخصيص الشيء بالذكر يفهم منه نفى الحكم عماده وإلا فلا تظهر فائدة التخصيص ذلك الفرد بالذكر .

(وأجاب) المصنف بأن المفهوم هنا مفهوم اسم وهو غير حجة كما سبق وعندى فى ترتيب المسألة على هذا الوجه نظر وما أظن أبا ثور يستند فى ذلك إلى مفهوم اللقب فان الظاهر أنه لا يقوم به فاننا لم نر أحدا سخكه عنه مع أنه أجل وأقدم من الدقاق وأولى أن تودع الأوزة بطون الأوراق ولعله يقول بهذا المفهوم إذ اورد خاصا بعد عام تقدمه وتقول ان ذلك قرينة فى المراد بذلك العام هذا الخاص ويجعل العام كالملحق والخاص كالمتقيد ولا يكون ذلك قولاً منه بمفهوم اللقب الذى قال به الدقاق وحينئذ ترتيب المسألة على أنه استند فيها إلى مفهوم اللقب غير شديد والرد عليه كذلك .

قال : « الثامنة عطف الخاص لا يختص مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده وقال بعض الحنفية بالتخصيص تسوية بين المخطوف والمخطوف عليه قلنا التسوية فى جميع الأحكام غير واجبة »

عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيص العام خلافاً لابن حنيفة وأصحابه وتوقف فيه بعض المتكلمين مثاله أن أصحابنا لما احتجوا على أن المسلم لا يقتل بالادى بما روى أبو داود من حديث عمر وبن شبيب عن ابيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده » ( ١ ) .

( ١ ) كما رواه النجارى فى كتاب الديات ، باب « لا يقتل مسلم بكافر وابن

ماجه والترمنى ، تحفة الأحوفى ٤ / ٦٦٨ - ٦٧٠ م

الحنفية أو بعضهم أنه عليه السلام عطف عليه قوله ولا ذوعهد في عهده فيكون.  
مناه ولا ذوعهد في عهده بكافر ثم أن الكافر الذي لا يقتل به ذوالعهد هو الحرى.  
فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضا هو الحرى تسوية بين المعطوف  
والمعطوف عليه ، أجاز المصنف بأن التسوية بين المعطوف والمعطوف غير واجبة  
في جميع الأحكام وهو جواب ضعيف لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف  
والمعطوف عليه في جميع الأحكام بل باثترا كما في المتعلقات كالحال والشرط  
والمصنف يوافق على ذلك .

كما نص عليه في الاستئنا المتعقب للجمل بل الجواب الصحيح أن قوله ولا ذوعهد  
في عهده كلام تام ، لانه لو قال ولا يقتل ذوعهد لكان من الجائزان يتوهم منه  
متوهم أن من وجد منه العهد ثم خرج عن عهده لا يجوز قتله فلما قال في عهده  
علمنا أن هذا انتهى مختص بكونه في حال العهد وإذا ثبت كونه كلاما تاما فلا  
يجوز اضمار تلك الزيادة اعنى لفظة بكافر لأن الاضمار على خلاف الاصل .

( فان قلت ) ما وجه الارتباط بين هاتين الجملتين حيثكذ اعنى قوله لا يقتل  
مسلم بكافر ولا يقتل ذوعهد في عهده إذ لا يظهر لاحدهما تعلق بالآخرى

( قلت ) ظنى أن أبا اسحق المروزى أحد أئمة أصحابنا أجاب عنه في التعليقة .  
بان عداوة الصحابة رضى الله عنهم للكفار في ذلك الوقت كانت شديدة جدا فنبه  
صلى الله عليه وسلم على أن صاحب العهد إذا كان في عهده لا يقتل لئلا يتجرد  
اللفظ البدال على أن المسلم لا يقتل بالكافر ، أعنى قوله لا يقتل مسلم بكافر فتحمل  
العداوة الشديدة على الإقدام على قتل كل كافر من معاهد وغيره وهذا الجواب جدير  
بأن يتعبط ولا يقال حرمة الإقدام وإن انتفى القصاص باقية وهى تحمل الصحابة  
الذين هم أهل اللوم الشديد على الاختصاص لانا نقول كان ذلك في صدر الإسلام  
فلا يلزم من كون المسلم لا يقتل بالكافر أن يكون قتل المعاهد حراما ، بل حكم



ولا ينفي القصاص بين المسلم والكافر مطلقاً ، والدليل الدال على جواز قتل الكافر في الجملة قائم فيمن تخصيص ذلك الدليل عن نهي قتل المعاهد في عهد

قال ( التاسعة عود ضمير خاص لا ينحص مثل والمطلقات مع ويعولتن لأنه لا يريد على إعادته )

عود الضمير إلى بعض العام المتقدم هل يوجب تخصيص العام وإن شئت قلت إذا عقب اللفظ العام باستثناء أو تقييد بصيغة أو حكم خاص لا يتأتى في كل مدلوله بل في بعضه فهل يوجه ذلك تخصيصه اختلفوا فيه فذهب الأكثر من أصحابنا إلى أن ذلك لا يوجب تخصيصه وبه جزء في الكتاب واختاره الغزالي والآمدي  
رواين الحاجب وصفي الدين الهندي

وذهب أكثر الحنفية إلى أنه يخصه واذلك قالوا في قوله عليه السلام ولا تبيعوا البر بالبر إلا كيلا يكيل ، (١) إن المراد منه ما يكال من البر فيجوز بيع الحفنة بالحفتين لأن ذلك القدر عما لا يكال

وذهب جماعة منهم أمام الحرمين وأبو الحسين والامام إلى التوقف ومثل في الكتاب لذلك بقوله تعالى : د والمطلقات يربصن بأنفسهم ثلاثة قروء ، (٢) ثم أنه تعالى قال ويعولتن أحق بردهن وهذا اختص بالمطلقة بالطلاق الرجعي دون البائن

---

(١) روى هذا الحديث بروايات متعددة ، منها ما رواه مسلم عن أبي الأشعث أن معاوية أمر ببيع آنية من فضة في أعطيات الناس ، فبلغ عباده ، فقال : د سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي عن بيع الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر ، والشعير ، والملح بالملح ، إلا سواء بسواء ، عينا بعين ، فن زاد أو ازداد .  
فقد أربي ، ( المغني لابن قدامة ١١/٤ ) ط مكتبة الجمهورية والرياضة الحديثة .

(٢) سورة البقرة آية (٢٢٨)

فيقول الأولون إن ذلك لا يقتضى إن المراد من المطلقات الرجعيات وقول الحنفية يقتضيه، ومثال الاستثناء قوله تعالى «لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن» (١)، إلى قوله «إلا أن يصفون فاستثناء العفو عنه الكناية راجعة إلى النساء ومعلوم أن العفو لا يصح إلا من البالغات العاقلات دون الصبية والمجنونة فهل يوجب ذلك أن يقال أن المراد من النساء في أول الكلام البالغات العاقلات فقط، ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعني الرغبة في مراجعتهم ولا ريب في أن ذلك لا ينأت في الطلاق البائن، فهل يقتضى بعد ذلك تخصيص المذكور في أول الكلام بالرجعي

ومثال التقييد بحكم آخر ما أورده المصنف وقد شرحناه واحتج المصنف بأن عود الضمير لا يريد على إعادة ذلك البص لو صرح بالاعادة فقيل وبمולה المطلقات أحق بردهن في المثال الأول والا أن يعفو العاقلات والبالغات في المثال الثاني أو يحدث أمراً في الرجعيات في المثال الثالث لم يكن ذلك مخصصاً اتفاقاً فكذلك هنا .

واحتج المتوقف بأن ظاهر العموم يقتضى الاستغراق وظاهر الكناية تقتضى مطابقتها للمكنى في العموم والخصوص وليست مراعاة ظاهر العموم بأولى من مراعاة ظاهر الكناية فوجب التوقف

وأجيب عنه بأن لا نسلم أنه ليست مراعاة أحدهما بأولى من مراعاة الآخر بل مراعاة اجراء العام على عمومه أولى من مراعاة مطابقتها للكناية للمكنى ، لأن المكنى أصل والكناية تابعة لأنها تفتقر في دلالاتها على مساهماتها من غير عكس.

ومراعاة دلالة للتبوع أولى من مراعاة دلالة التابع ، ولأنه أكثر فائدة وأظهر دلالة فكان بالرعاية أجدر .

فائدة سألت والذى رحمه الله فى قوله تعالى ( فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم )<sup>(١)</sup> وقول الشافعى رضى الله عنه أن ذلك فى الأحرار بدليل ان العبد لا يملك ، فقلت هذا من عطف الضمير الخاص على العام فلا يقتضى التخصيص على الصحيح ، فقال ليس هذا من ذلك القليل لأن ذلك فى لفظ عام يتقدم ويأتى بعده ضمير لا يستقل بنفسه بل يعود على ذلك اللفظ المتقدم العام .

وهنا خطاب والمخاطب لم يتحقق فيه عموم ولا خصوص ، والرجوع فيه إلى قصد المتكلم وما يدل عليه فقوله فانكحوا خطاب للمخاطبين لم يتحقق دخول العبيد فى موضوعه بل بحسب ما يريد المتكلم من مخاطبه .

فإذا دل دليل فى آخر الكلام أو فى أوله على المراد حمل عليه وهنا قد دل دليل فى آخره وهو قوله ( أو ما ملكت أيمانكم ) ، وفى أوله وهو ( وإن خفتم أن لا تعدلوا فى التامى ) فإنه إنما يخاطب به من أبلى أمر التيمم والجد لا يلى أمر التيمم ، فقلت الخطاب الأول يبيح الناس الأحرار والعبيد بدليل قوله ( يا أيها الناس اتقوا ربكم )<sup>(٢)</sup> فقال لنا فى الجواب طريقان .

أحدهما : ما قررناه غير مرة من أن أيا نكرة وهى النداء وصف بالناس

---

(١) سورة النساء آية ٣ .

(٢) .مفتاح سورة النساء والحج .

فالآلف واللام في الناس للمهد واليهود هي التكررة المقصودة وهو الذي ياداه المتكلم والمهد مقدم على العموم .

والثاني أن يسلم انها للعموم ويقوم دليل على أن الخطاب بعدها لبعضهم مثاله أن يقول لعشرة افعلوا كذا ثم يقول لبعضهم افعلوا كذا فليس تخصيصا للأول وإنما هو خطاب لغير من خوطب أولا وهو بعض منه وهو يشبه الالتفات فليس من باب عود الضمير المقضى للتخصيص على خلاف فيه بل هذا لا يقتضى التخصيص قولا واحدا لأن كل الكلامين مستقل بنفسه وان كان بينهما التام والله أعلم .

قال ( تذييب . المطلق والمقيدان اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملا بالدليلين . وإلا فان اقتضى القياس تقيده قيد وإلا فلا ) .

المطلق والمقيد كالعام والخاص وكل ما يجوز فيه تخصيص العام من الادلة اما على الوفاق الخلف فانه يجوز به تقييد المطلق من غير تفاوت .

وذلك جعل المصنف للكلام فيه ذنابة وتممة للعام والخاص والأخذ في شرح ما أورده يستدعي تقديم مقدمة فنقول المطلق منقسم إلى حقيقى واضافى .

أما الحقيقى فهو المطلق من كل وجه وقد يقال المطلق على الاطلاق وهو المجرد عن جميع القيود الدالة على ماهية الشيء من غير أن يدل على شيء من أحوالها . وعوارضها على ما ذكرنا في باب ( العام والخاص ) .

أما الإضافى مثل قولك اعتق رقبة واضرب رجلا فليس هو مطلقا من كل وجه بل هو ذال على واحد شائع في الجنس وهما قيدان ذاتان على الماهية .

وهذا مطلق بالنسبة إلى قولنا رقبة مؤمنة ومقيد بالنسبة إلى اللفظ الدال على ماهية الرقبة من غير أن يكون فيها دلالة على كونها واجبة أو كثيرة شائما

في الجنس أو معيناً وإذا عرفت انقسام المطلق إلى قسمين فاعلم ان المقيد ينقسم أيضاً إلى قسمين مقابليهما فالمقيد من كل وجه أو على الاطلاق هو اللفظ الذي لاشترك فيه أصلاً كاسماء الاعلام .

وأما المقيد من وجه دون وجه فتحورقة مؤمنه ورجل عالم ، وإذا عرفت ذلك فلنعد إلى الشرح والمقصود الكلام في حمل المطلق على المقيد؛ اعلم أن متعلق حكم المطلق أما أن يكون غير متعلق حكم المقيد أو لا يكون .

فإن كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاذا لأنه لامناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالآخر أصلاً ومثلاً هذا بتقيد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقة في الكفارة مطلقاً مجرى العدالة .

وإن كان الأول فاما أن يتحد السبب أو يختلف وعلى التقديرين إما أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد أمراً أو نهياً أو أحدهما أمراً والآخر نهياً فهذه أقسام ستة .

أحدهما : أن يكون السبب واحداً وكل واحد منهما أمراً نحو أن نقول اعتقوا رقة مؤمنة إذا أحستم ثم نقول مرة أخرى اعتقوا رقة إذا أحستم فهنا لاخلاف أن المطلق محمول على المقيد وكذا لو قال أولاً اعتقوا رقة ثم قال اعتقوا رقة مؤمنة وكذا لو لم يعلم التاريخ بينهما لأن من عمل بالمقيد قد عمل بالمطلق ضرورة أن المطلق جزء من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء فيكون العمل بالمقيد عملاً بالدليلين .

وأما العمل بالمطلق فليس عملاً بالمقيد لأن الآتي بالجزء لا يكون آتياً بالكل بل تاركاً له فيكون العمل بالمطلق يستلزم الترك لأحد الدليلين بالسكينة فإذا كان الجمع بين الدليلين وإجبا مع استلزامه الترك لشيء من ميلولات .

أحدهما فليجب حيث لا يستلزم ذلك بطريق أولى ولا يخرج ذلك على الخلاف  
في تقابل العام المتأخر والخاص المتقدم بهذا الذي ذكرناه .

فإن قلت فقتضى الاطلاق التمكن من أى فرد شاء المكلف والتقيد يزيل  
التمكن من ذلك فلم كان هذا أولى من حمل الأمر بالمقيد على التذب ؛ قلت هذا  
الحكم الذى هو التمكن حالة الاطلاق غير مدلول عليه باللفظ لأن اللفظ وهو اعتق  
رقبة مثلاً إنما دل على اتحاد عتق رقبة وكون الكافرة في حالة الاطلاق بجزئة .

إنما جاء من تركيب العقل مع النقل لأنك تقول هذه الكافرة تجزى لأنها رقة  
والرقبة تجزى لقوله اعتق رقبة فكون الكافرة تجزى غير مدلول عليه باللفظ فكان  
أولى بالرعاية المطلق عاماً والمقيد غير مدلول عليه لفظاً والمقيد وهو اعتق رقبة  
مؤمنة مدلول عليه باللفظ فكان أولى بالرعاية .

الثانى : أن يكون كل واحد من المطلق والمقيد نهياً نحو أن تقول لا تعتق  
رقبة ثم تقول مرة أخرى لا تعتق رقبة كافرة فن يقول بمفهوم الخطاب يلزمه أن  
يخصص النهى العام بالكافرة لأن النهى الثانى عنده يدل على أجزاء من ليست كافرة  
ولقاتل أن يقول وجود المطلق والمقيد في جانب النهى والنهى يصير المطلق عاماً  
والمقيد خاصاً لأن ذلك نكرة في سياق النهى فلا يتصوران في هذين الجانبين .

الثالث : أن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً وهو قسبان لانه إما أن يكون  
المطلق أمراً والمقيد نهياً نحو أن تقول اعتق رقبة كافرة ثم تقول لا تعتق رقبة أو  
بالعكس نحو لا تعتق رقبة ثم تقول اعتق رقبة مؤمنة ففي هاتين الصورتين يوجب  
المقيد تقيد المطلق بصدده بلا خلاف .

الرابع : أن يكون كل واحد منها أمراً ولكن السبب مختلف نحو قوله تعالى

في كفارة الظهار ( فتحري رقية ) وقوله في كفارة القتل ( فتحري رقية مؤمنة )  
فها هنا اختلفوا على ثلاثة مذاهب .

أحدهما : أن يحمل عليه من غير حاجة إلى دليل آخر فان تقيده أحدها يوجب  
تقييد الآخر لفظا ، وبه قال بعض أصحابنا . قال إمام الحرمين : وأقرب طريق  
لهؤلاء ان كلام الله تعالى في حكم الخطاب وحق الخطاب الواحد أن يترتب المطلق  
فيه على المقيده ، قال وهذا من فنون المذيان فان قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى  
مختلفة متباينة لبعضها حكم التعليق والإختصاص وبعضها حكم الإستفلال  
والإقتطاع .

فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب  
الله النبي والإتياب والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً ولا  
يعنى في مثل ذلك الإشارة إلا اتحاد الكلام الأزلي ومضطرب المتكلمين في الألفاظ  
وقضايا السنيخ وهي مختلفة لامراء في إختلافها فسقط هذا الكلام .

والمذهب الثاني : وعليه الحنفية أنه لا يجوز الحمل عليه بحال لأن ذلك الدليل  
إن كان دون المطلق في القوة لم يصلح لنسخه وإن كان مثله فن علم شرط النسخ  
كان نسخاً له وإلا كان تعارضاً فهو غير محمول على المقيده بحال .  
والثالث : وهو قول الشافعي وجمهور الأصحاب أنه إن وجد قياس وكان  
دليل غيره يقتضى تقيده قيد وإلا فلا وهذا ما جزم به في الكتاب .

الرابع : أن يكون كل واحد منهما نهياً والسبب مختلف نحو لا تعتق رقية  
في كفارة الظهار مثلاً . ثم نقول لا تعتق رقية مؤمنة في كفارة القتل . فالعائل  
بالمفهوم وتقييد المطلق بالمقيده إن وجد دليل يلزفه تخصيص النهي العام بالكفارة  
إن وجد دليل .

الخامس : أن يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا والسبب مختلف وهو فسخان :  
لأنه إما أن يكون المطلق أمرا نحو اعتق رقبة في كفارة الظهار والمقيد نهيا  
نحو لا تعتق رقبة كفرة في كفارة القتل أو بالعكس نحو لا تعتق رقبة في كفارة  
الظهار ثم يقول اعتق رقبة مسلمة في كفارة القتل وحكهما واحد ولا يخفى عليك  
عما سبق وقد ذكر المصنف ما إذا اتحد السبب وما إذا اختلف

ولا يعسر عليك فهم كلامه بعد الصفو إلى ما القيته لك من الشرع وبما أهمله  
المصنف ما إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدتين متضادتين فنزعم  
إن التقيد باللفظ قال ببقاء المطلق على إطلاقه إذ ليس تقيد به بأحدهما أولى من  
تقيده بالآخر ومن حل المطلق على المقيد بالقياس حمله على ما كان حمله عليه أولا  
وقد مثل لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم في النسبات من ولوغ الكلب إحداهن  
بالتراب ، وفي رواية أولاهن ، وفي رواية فعفروه الثامنة فلا يحمل على إحدى  
الروایتين دون الأخرى للترجيح من غير مرجح إن القياس هنا متعذر بل يرجح  
إلى أصل الإطلاق وقبول يجوز للتغير في كل واحدة من المرات عملا برواية  
إحداهن المطلقة هكذا ذكره وبه أجاب الشيخ أبو العباس القرافي عن الاعتراض  
وأورده بعض قضاة الحنفية على الشافعية بأن قاعدتهم حل المطلق على المقيد فكان  
ينبغي أن يوجبوا أولاهن لورود إحداهن وأولاهن فأجابه القرافي بأنه قد عارض  
رواية أولاهن رواية أخراهن يريد بذلك فعفروه الثامنة فيرجع إلى أصل  
الإطلاق .

قال بعض المتأخرين وعلى هذا ينبغي اتحصار الوجوب في الأولى والثامنة  
ينحصر فيها . واعلم أن هذا هو الذي نهى عليه الشافعية في الأم فقال ما نصه وإذا  
غسلن سبع مرات جعل أولاهن أو أخراهن ترايا لا يطهر الا بذلك انتهى .



وفي مختصر البيهقي فقال في أثناء باب غسل الجمعة وهو بفنك باب التيمم كيف هو وقبل كتاب الصلاة ما نفضه وإذا ولغ الكلب في الإناء غسل سبعا أو لاهن أو أخراهن بالتراب لا يطهره غير ذلك .

وكذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخنزير قياسا عليه يغسل سبعا انتهى . وهو في غاية الغرابة وعليه جرى المرعشي من أضحابنا في كتابه ترتيب الأقسام وعبارته ما أصاب الكلب بلسانه أو بعضه من أعضائه من الماء القليل نجسه ولم يطهر الإناء إلا أن يغسل سبع مرات أو لاهن أو أخراهن بالتراب لكن في هذا البخش نظر ذكره والذي وهو أنه إنما ينبغي حيثئذ أن يوجب كائنها الأولى والأخيرة لورود الحديث فيهما ولا تنافي في الجمع بينهما اللهم إلا أن يراد بالثامنة ثامنة العدد لا الأخيرة فإنه حيثئذ يكون مطلقا كإحداهن ويكون رواية إحداهن والثامنة واحدة ومعنى رواية أو لاهن فيعود أصل السؤال وينظر هذا السؤال سؤالان آخران .

أحدهما : أن أبا حنيفة قال : لا يجزئ التخالف بين المتبايعين إلا إذا كانت السلعة قائمة . أما إذا كانت تالفة فالقول قول المشتري . والشافعي رضي الله عنه قال إذا اختلف المتبايعان تخالفا سواء كانت السلعة قائمة أو تالفة مع أنه روى أنه صلى الله عليه وسلم قال ( إذا اختلف المتبايعان تخالفا ) (١) وروى أنه صلى الله عليه وسلم قال ( إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تخالفا ) فلم لا محل مطلق

(١) روى هذا الحديث بعدة طرق كلها صحيحة . منها ما رواه ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة . ولا يئنه لأحدهما تخالفا .

على المقيد مع اعادة للقاعدة .

**والثاني :** ان فى كتاب فريضة الصدقة فى فريضة الابل فان زادت على عشرين ومائة وهو المطلق فى الزيادة وجاء مقيداً فى حديث ابن عمر فان زادت واحدة فلا ينبغى أن يجب فى مائة وعشرين وبعض واحدة الى ما يجب فى مائة وعشرين فقط والجواب عن الاول من وجوه .

احدهما أنه روى من حديث أبي وائل عن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا اختلف المتبايعان والمبيع مستهلك فالتقول قول البائع رواه الدارقطني والحصوم وروا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلف المتبايعان فالتقول ما قال البائع فان استهلك فالتقول قول المشتري .

وهذا يوافق الحديث المقيد بكون السلعة قائمة وهما قيدان متضادان فرجعنا إلى أصل الاطلاق ثم إن هذا الحديث يقتضى عدم جريان التحالف مطلقاً وهم لا يقولون به ثم أنه يرويه الحسن بن عماره وهو متروك ردىء الحفظ .

**والثاني** أن الحديث المشتمل على التقييد بكون السلعة قائمة يرويه القاسم ابن عبد الرحمن عن ابن مسعود ولم يلقه فيكون مرسلًا ونحن لا نقول بالمراسيل . والحق أن الحديث الذى رواه من التقييد بقيام السلعة ضعيف والذى رويناه من التقييد بهلاكها ضعيف أيضاً ولا حاجة الى التطويل فى بيان ذلك (١) . وضعف التقيدين يكفى فى الرجوع الى أصل الاطلاق وقول الغزالي فى المآخذ فيما يرويه أصحابنا من التقييد بالملاك أجمع أهل الحديث على صحته باطل نهبنا عليه لثلاث يقع الاعتراض به .

---

(١) راجع أقوال العلماء فى هذه المسألة فى كتاب « المتقى » لابن قدامة المقدس

(٤ / ٢١٠ وما بعدها) طبعة مكتبة الجمهورية والرياض الحديثة .

والتالى أن التنصيص على قيام السلعة إنما كان تنبيها على حالة تلفها لانه إذا كان التحالف ثابتا عند حالة قيام السلعة مع أنه يمكن الاستظهار بالرجوع إلى القيمة وتعرف صفاتها فلان يتحالفنا مع تلفها ولا يمكن الرجوع إلى صفاتها أولى، وعن الثاني أنه إنما يرد على الاصطخري من أصحابنا القائل بأنه يجب ثلاث بنات لبون فيما إذا زادت بعض واحدة، والصحيح أنه إنما يجب حقتان وفاة بحمل المطلق على المقيد فاندفع السؤال .

## الباب الرابع في المجمل والمبين

وفيه فصول الأول في المجمل وفيه مسائل المجمل مأخوذ من الجمل بفتح الجيم  
واسكان الميم وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام « لعن الله اليهود حرم الله عليهم  
شعوم الميتة لجملوها أى خلطوها وباعوها فاكلوا ثمنها (٢) فسمى اللفظ بجملا  
لاختلاط المراد بغيره والمبين بفتح الباء آخر الحروف من البيان يقال لفظ مبين إذا  
كان نصا في معناه بمعنى أن واضعه ومستعمله وصلابه إلى نهاية البيان فهو مبين  
وإذا كان اللفظ مجملا ثم بين يقال له مبين وبينت الشيء بيانا أى أوضحته أياضا،  
وأما تعريفه اصطلاحا فقد سبق في تقسيم الالفاظ

( قال الأول اللفظ أما أن يكون مجملا بين حقائقه كقوله تعالى ( ثلاثة قروء )  
أو أفراد حقيقة واحدة مثل أن تذبحوا بقرة أو مجازاته إذا انتفت الحقيقة  
وتكافأت فان ترجح واحد لانه أقرب إلى الحقيقة كتنى الصحة من قوله لاصلاة  
لاصيام أولانه أظهر عرفا واعظم مقصودا كرفع الحرج وتحريم الأكل من دفع  
عن امتي الخطأ والنسيان ، ( وحرمت عليكم الميتة ) حل عليه )

اللفظ المجمل أما أن يكون مجملا بالنسبة إلى حقائقه أن كان ذا حقائق أولا  
والأول هو المشترك كقوله تعالى ، ثلاثة قروء ، فانه يحمل بالنسبة إلى حقيقته

---

(٢) حديث صحيح رواه سلم ، كتاب البيوع ، باب تحريم بيع الخمر  
والميتة والخزير والأصنام ، والبخارى ، كتاب البيوع ، باب بيع الميتة والأصنام ،  
كما رواه أبو داود والترمذي وانظر تفسير ابن كثير ، ٣ / ٣٥٠ ، ط الشعب .

اعنى الطهر والحيض عند من يقول لن القرء موضوع لهما وضماً أولياً وهو الصحيح .

والثانى إما أن يكون بالنسبة إلى أفراد حقيقة واحدة أولاً ، والأول مثل قوله تعالى ( إن الله يأمركم أن تذبجوا بقرة )<sup>(١)</sup> فإن لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد والمراد واحد منها معين على كلام فيه سياتى إن شاء الله فى الفصل الثانى لهذا .

والثانى أن يكون الاجمال فى الخارج عما وضع له اللفظ وإنما يكون ذلك بأن تنتفى الحقيقة أى يظهر إرادة عدمها وتكافأ مجازاتها أى تتساوى ، وأما إذا ترجح أحد المجازاة فيتعين العمل به ولا يكون اللفظ مجملاً ولترجيح أسباب ذكرها فى الكتاب .

احدهما أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز الآخر كقوله صلى الله عليه وسلم لاصلاة إلا بطهور .

وقد تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله لاصيام لمن لم يبيت الصيام قبل الفجر ، وهذا الحديث لفظه هكذا غير معروف ولكن رواه عبد الله بن أبي بكر ابن عمرو بن حزم عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه عن حفصة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له ،<sup>(٢)</sup> .

---

(١) سورة البقرة آية ٦٧ .

(٢) حديث صحيح رواه البخارى ، كتاب الصيام ، باب ، إذا نوى الصيام بالنهار ، والنسائى ، باب ، النية فى الصيام ، وابن ماجه باب ، ما جاء فى الصوم من الليل ، والترمذى ، باب ، لاصيام لمن لم يعزم من الليل ، (تحفة الأحوذى ٤٣٦١٣) .

وهذا اسناد صحيح قال الحاكم أبو عبد الله على شرط البخارى فحقيقة هذين  
التحريين نفى ذات الصلاة عند عدم الطهارة وذات الصوم عند عدم التبة الميئة .  
وهذه الحقيقة غير مرادة لأننا نشاهد الذات قد يقع بدون هذين الشرطين  
فتعين الحمل على المجاز وهو اضمار الصحة والسكال واضمار الصحة أرجح لكونه  
أقرب إلى الحقيقة لأن نفى الذات يستلزم نفى كل الصفات ونفى الصحة أقرب بهذا  
المعنى إذ لا يبقى معه وصف التبة بخلاف نفى السكال فان الصحة تبقى معه وهى  
وصف ولك أن تقول ما ذكرتموه فى هذين الحديثين متقدح إذا قلنا إن الصحة  
والفساد ما يتوران الماهية الجعلية أما إذا قلنا للفساد يزىل اسمها فنفى الحقيقة  
موجود .

الثانى أن يكون أحد المجازيين أظهر عرفا وأشهر كقوله صلى الله عليه وسلم  
« رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » ، فان ظاهره رفع نفس الحرج ونفس النسيان  
وليس بمراد فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم أى حكم الخطأ والنسيان والحرج  
يعنى الإثم أى أثمهما والحمل على الإثم أظهر من جهة العرف لتبادره إلى الذهن من  
قول السيد لعبدته رفعت عنك الخطأ والنسيان ولأنه لو قال ذلك ثم أخذ يعاقبه على  
ما أخطأ فيه أو نسيه عد مناقضا .

واعلم أن الحديث الذى أورده المصنف رواه الحافظ أبو القاسم التميمى من  
حديث ابن عباس وروى ابن ماجه معناه ، وصححه ابن حبان ، وقال أحمد  
لا يثبت .

والثالث أن يكون أعظم مقصودا من غيره كقوله تعالى ( حرمت عليكم  
الميئة ) ، وقوله عليه السلام فى البحر الحل ميئته فان حقيقة اللفظ اضاقة الحرمة  
والحل إلى نفس العين كما ذهب إليه السرخى وهو عندنا باطل ( لأن الأحكام عندنا

لأنما تتعلق بالأفعال المقدورة للكف وليست العين كذلك فلا يتعلق بها حل ولا حرمة فيتعين المجاز بالاختار فيضمر أما الأكل أو البيع أو نحوهما والأكل أولى لأنه أعظم المقصود من تلك الأشياء عرفاً فيحمل اللفظ عليه .

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى دعوى الإجمال في الأمثلة المذكورة متمسكين بأن الحقيقة غير مرادة والمجازات متعددة فلا يضمر الجميع لأن الضرورة تندفع بالبعض وليس بعضها بأولى من بعض فيترجح الإجمال والجواب أننا نضمر البعض ولا نسلم عدد الأولوية فإن بعضها أرجح وأولى لما تقدم .

واعلم أن المجمل ليس منحصرأ فيما ذكره بل بقيت أشياء أهمها :

أخذهما الإجمال المعارض للفظ بواسطة الاعلال كالختار فإنه صالح لإسم الفاعل ؛  
واسم المفعول .

والثاني بواسطة جمع الصفات وادافها بما يصلح أن يرجع إلى كلها أو إلى بعضها نحو قولك زيد طيب أديب خياط ماهر ؛ فقولك ماهر يصلح أن يكون راجعاً إلى الكل أو إلى البعض فقط وذلك البعض يصلح أن يكون هو الأخير أو غيره .

الثالث المجمل بواسطة الاستثناء المجهول كما تقدم في العام إذا خص بمجهول كما في قوله تعالى (إلا ما يتلى عليكم) .

والرابع المجمل بواسطة التركيب كقوله تعالى (أو ينفو الذي بيده عقدة النكاح) (١) فإن من بيده العقدة يحتمل أن يكون هو الزوج أو الولي .  
ولذلك اختلف العلماء فيه فأخذ بالأول الشافعي ؛ وبالثاني مالك رحمهما الله .

---

(١) سورة البقرة آية (٢٢٧) .

**والخامس :** الجمعل بسبب التردد في عود الضمير إلى ما تقدمه كقولك كلما؛ عليه الفقيه فهو كما عليه فان الضمير في هو متردد بين الود إلى النقيه وإلى معلوم. الفقيه والمعنى يكون مختلفا حتى أنه قيل يعود إلى النقيه كان ممناد فالنقيه كملومه وإن عاد إر معلومه كان للمعنى فعلومه على الوجه الذى علم .

**والسادس :** الجمعل بسبب تردد اللفظ بين جمع الأجزاء وبين جمع الصفات نظراً إلى اللفظ وإن كان أحدهما يتعين بدليل من خارج وذلك نحو قولك الثلاثة زوج وفرد فانه بالنظر إلى دلالة اللفظ لا يتعين أحدهما وبالنظر إلى صدق القائل يتعين أن يكون المراد منه جمع الأجزاء فان جملة على جميع الصفات أو على جمعها يوجب كذبه

**والسابع :** الإجمال بسبب الوقف والإبتداء كما في قوله تعالى ( وما يعلم تأويله إلا الله والراحمون في العلم يقولون ) فالواو في قوله والراحمون مترددة بين العطف والإبتداء ، ويختلف المعنى بذلك ..

**الثامن :** الإجمال بصلاحيه اللفظ المتشابهين بوجه كالنور للعول ونور الشمس .

**التاسع :** بصلاحيته لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض والرجل لزيد وعمرو قال الغزالي وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستماراً لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أم البشر والام إنما وضعت للوالدة وهذا كله في الإجمال في اللفظ والمصنف جعل اللفظ مورد التقسيم فأفهم بذلك أن الإجمال لا يكون في الفعل وليس يجسد بل قد يكون فيه فوائد

**الاولى :** لتصحيح جواز ورود الجمعل في كتاب الله تعالى وسنه رسوله صلى الله عليه وسلم والدليل عليه ما نكوتنا من الآيات وفي مسألة ورود المشترك في كتاب الله سنة رسوله صلى الله عليه وسلم



**الثانية :** اختلفوا في جواز إيقام الإجمال بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم واختار إمام الحرمين في البرهان في أثناء بحثه أن كل ما يثبت التكليف في العلم به فيستحيل استمرار الأجمال وما لا يتعلق به تكليف لا يستحيل ذلك فيه ولا يعد

**والثالثة :** لقائل أن يقول يجوز التمسك بعموم (أحلت لكم بهيمة الأنعام) إذا الاستثناء وقع بقوله إلا ما يتلى عليكم ، والتقدير ، فإنه ليس بجلال وعدم الحل لا يوجب الحرمة فيبقى على البراءة الأصلية ولا يقال هذا استثناء مجهول فيصير الباقي من العام : لا لأنه إنما يكون كذلك إن لو حرم ما يتلى علينا والله أعلم

قال (الثانية) قالت الحنفية وامسحوا برؤوسكم بجملة وقالت المالكية يقتضى الكل والحق انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم دفعا للاشتراك والمجاز )

ذهبت الحنفية أو بعضهم كما في المحصول جميع الرأس لأن قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) (١) بجملة لأنه يحتمل مسح جميع الرأس ومسح بعضه وإذا قام الإجمال ثبت الإجمال في الآية ثم افرقوا فرقتين ، فقالت المالكية يقتضى مسح لأن الرأس حقيقة في جميعها والباء دخلت للالصاق ، وقالت طائفة انها حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين الرأس وبعضها لأنها تأتي تارة لمسح الكل ، وتارة لبعض كما تقول مسحت برأس اليتيم ولم يمسح منها إلا البعض قد جعلناه حقيقة فيها لزم الإشتراك أو في أحدهما لزم المجاز في الآخر فنجعله حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز الذين هما على خلاف الأصل .

ونقل الإمام هذا المذهب عن الشافعي قال المصنف هنا وهو الحق والذي جزم به في تغيير الحروف تبعاً للإمام أنها للتبويض تفيد مسح بعض الرأس وهو المحكى عن بعض الشافعية .

(١) سورة المائدة آية (٦)

( قال الثالثة قيل آية السرقة بجملة لأن اليد تختمل الكل والبعض والقطع الشق .  
والإبانة والحق أن اليد للكل وتذكر البعض مجازاً والقطع الإبانة والشق ابانة ) .  
قال بعضهم آية السرقة يعني قوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ) (٤) ،  
بجملة في اليد والقطع . أما اليد فلأنها تطلق على العضو من أصل المنكب وعليه من  
السكوع وعليه من أصول الاناملة وإذا أطلقت على الكل والبعض ولم يعلم المراد  
فتكون بجملة . وأما القطع فلأنه قد يراد به الشق أى الجرح فقط كما يقال برى فلان  
قلبه فقطع يده وقد يراد به الإبانة .

وقال الجمهور لا إجمال فيها بل حقيقة اليد للكل وهو العضو من المنكب وإنما يذكر  
لبعض مجازاً ولهذا يصح ما قطعت يده بل بعضها وحقيقة القطع الإبانة والشق ابانة  
أيضاً لأن فيه ابانة لأجزاء اللحم بعضها عن بعض فيكون موضوعاً للقدر  
المشترك بينهما وهو مطلق الإبانة وأما لفظ السارق والسارقة الا إجمال فيه وذلك  
متفق عليه .

## الباب الرابع

### في المبين

وهو الواضح بنفسه أو بين مثل ( والله بكل شيء عليم ) ( وأسأل القرية )  
وذلك للتبر يسمى مبينا .

المبين بفتح الباء هو ما اتضحت دلالاته بالنسبة إلى معناه وهو على قسمين :

أحدهما الواضح بنفسه وهو السكافي في افادة معناه وذلك إما لأمر راجع إلى  
اللغة مثل قوله تعالى ( والله بكل شيء عليم ) أو بالعقل مثل قوله ( وأسأل القرية )  
فان حقيقة هذا اللفظ طلب السؤال من الجدران لكن العقل صرفنا عن ذلك  
وقضى بأن المراد به الأهل وهذا على كلام في القرية تقدم في المجاز بالتقصان هنا  
مأذكرة المصنف في الواضح بنفسه وأهمل ما يكون بسبب القليل وهو ضربان .

أحدهما أن يكون الحكم في المسكوت عنه أولى .

وثانيها كما في قوله عليه السلام « إنها من الطوافين عليكم والطوافات (1) »

(1) حديث صحيح رواه الإمام مالك في الموطأ ؛ وأحمد في مسنده؛ وأبو داود  
والترمذي ؛ والنسائي ؛ كتاب الطهارة ؛ باب : سؤال الهجرة . لفظه :

عن كبشة بنت كعب بن مالك ؛ وكانت تحت أبي قتادة ، أن قتادة دخل عليها ،  
فسكبت له وضوءاً فجاءت هرة تشرب منه ، فأصغى لها الإناء حتى شربت ، قالت  
كبشة : فرآني أنظر إليه ، فقال : أتجيبين يا ابنة أخي ؟ قالت : قلت نعم .. فقال :  
إن رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال « إنها ليست بنجس ، إنما من الطوافين  
عليكم أو الطوافات » .

( شرح السنة للإمام البيهقي ٢/٦٩ ) .

وأهل بما لا يكون تعليلا أن الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به

**الثاني :** الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على إنضمام غيره إليه وذلك الغير أى الدليل الذى حصل به البيان يسمى مينا بكسر الياء وله أقسام تأتي إن شاء الله تعالى على الأثر بامثالها

تنبيهات أحدها إطلاق المبين بفتح الباء على الواضح بنفسه صحيح لأن المتكلم أروحه حيث لم يأت بحمل نيه عليه الجار بردى .

**الثاني :** جعل العبرى والجار بردى والاسفراينى وغيرهم من الشارحين قوله وأسأل القرية مثلا للواضح بغيره وهو وهم لأنه قسم ذلك الغير فى المسألة الآتية إلى القول والفعل وظاهر كلامه حصره فىهما فلو كان هذا من أقسامه لم ينحصر فى ذينك القسمين إذا لمبين فيه ليس إلى العقل وهو غير القول والفعل والذى حملهم على ذلك أنهم لما رأوه قد مر قوله وبغيره فوهوا أنه من باب اللف والنشر وليس كذلك

قال : ( وفيه مسائل الأولى أنه يكون قولاً من الله والرسول وفعلاً منه كقوله تعالى صفراء فاقع وقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر وصلاته وحجه فإنه أدل فان اجتماعاً وتوافقاً فالسابق وإن اختلفا فالقول لأنه يدل بنفسه )

المبين بكسر الياء قد يكون بالقول وذلك بالاتفاق وقد يكون بالفعل وخالف فى ذلك شردمة قليون والقول إما أن يكون من الله تعالى كقوله ( صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ) فإنه مبين لقوله ( إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) وهذا المثال جار على المشهور من أن البقرة المأمور بذبحها كانت معيبة فى نفس الامر . وقد حكى ابن عباس خلاف ذلك وأنه قال لو ذبحوا أى بقرة كانت لاجرام ذلك ولكنهم شدوداً فسألوا فثدد الله عليهم .

وإما أن يكون من الرسول ﷺ كقوله ( فيما سقت السماء وكان عشراً العشر وماسقى

بالنضح نصف العشر رواه البخارى من حديث ابن عمر رضى الله عنه وسلم  
عن جابر نحوه وهو مبين لقوله تعالى ( وآتوا حقه يوم حصاده ) واستفدنا من هذا  
المثال أن السنة نين بحمل الكتاب وهو الصحيح والفعل لا يكون الا من  
الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كصلاته فانها مبنية لقوله تعالى أقيموا الصلاة  
بواسطة قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلى وكحجه فانه مبنى لقوله تعالى  
( والله على الناس حج البيت ، بواسطة قوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم ، قوله  
فانه أدل أى علة جواز البيان بالفعل أنه أدل من القول على المقصود لأن فيه مشاهدة  
ومن الامثال ليس الخبر كالمائة وهو مروى رواه أحمد بن محمد المنجنى وهو ضعيف  
عن علي بن الجعد عن شعبة عن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله  
ورواه أحمد بن حنبل من حديث ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث  
ابن عباس باسناد صحيح والطبراني من حديث أنس والخطيب فى التاريخ من وجه  
آخره موضوع .

( تنبيه ) الترك منه عليه السلام كالفعل وذلك كتركه للشهد الأول بعد فعله  
اياه فانه يبين أنه غير واجب وانما لم يذكر المصنف الترك لدخوله فى قسم الفعل  
على الرأى المرتضى قوله فان اجتمعاى إذا ثبت أنه يجوز البيان بكل واحد من القول  
والفعل فورد بعد المجمل قول وفعل وكل منها صالح لبيانه فبإذا يكون البيان  
الحق التفصيل ، وهو أنها أن اتفقا فى غرض البيان وعلم أن أحدهما سابق فهو  
المبين قولا كان أم فعلا ، ويكون الثانى تأكيدا له وأن لم يعلم فلا يقضى على واحد  
منها بأنه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد لم يطلع عليه وهو الأزل  
فى نفس الأمر والتاكيد بالثانى وهذا القسم أهمه فى الكتاب لوضوحه وحكم  
القسمين فى الحقيقة واحد بالنسبة إلى نفس الأمر وان اختلفا كما روى أنه  
صلى الله عليه وسلم أمر بعد تول آية الحج فى القرآن بطوائف واحد وروى أنه طاف  
قارنا طوائف فاختار عند الجمهور منهم الإمام واتباعه وابن الحاجب ، أن المبين

هو القول سواء كان متقدما على الفعل أو متأخر أو يحمل الفعل على التندب أو على الواجب المختص به صلى الله عليه وسلم وذلك لأن القول يدل على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أدل وقال أبو الحسين المتقدم هو البيان .

( فائدة ) قد ذكر المصنف هنا أن الفعل أدل من القول وأن القول يدل بنفسه يعني فيكون أدل وظاهر هذا التناقض بين الكلمتين والتحقيق أن الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب وغيرها بالقول أقوى وأوضح من الفعل لصراحتة

قال ( الثانية لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعت المعتزلة وجوز البصرى ومنا القفال والفاق وأبو اسحاق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك )  
هذه المسألة تشتمل على بحثين الأول في تأخير البيان عن وقت الحاجة والثاني في تأخير وقت الخطاب

أما الأول فاعلم لا يجوز تأخير بيان المجمع عن وقت الحاجة أى الوقت الذى قام الدليل على إيقاع العمل بالمجمع فيه على التصديق من غير فسحة في التأخير لأن الايمان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع والتسكيف بذلك تكليف بما لا يطاق وقد نقل القاضى فى مختصر التقرير أجماع ارباب الشرائع على ذلك ولقائل أن يقول التكليف بالمحال جائز عند المصنف فكان ينبغى أن يفعل كما فعل الامام فيقول إنا منحنا التكليف بما لا يطاق فلا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة والايجاد لكن لا يقع لأن التكليف بالمحال غير واقع واخصر من هذا أن يقول لا يقع تأخير البيان عن وقت الحاجة .

وأما الثاني وهو تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فيقدم عليه أن  
الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان .

أحدهما ما له ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص وتأخير  
بيان النسخ وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في المسميات الشرعية  
كالصلاة إذا أريد بها البناء ونحو ذلك وتأخير بيان اسم التكررة إذا أريد بها  
شيء معين .

والثاني ما لا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشاركة إذا عرفت هذا فنقول  
في جواز تأخيره عن وقت الخطاب مذاهب .

أحدهما يجوز في جميع هذه الأقسام وإلى ذهب أكثر أصحابنا وجماعة من  
أصحاب أبي حنيفة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشافعي نفسه ، واختاره  
الإمام وأتباعه وابن الحاجب .

والثاني وإلى ذهب أكثر متقدمي المعتزلة أنه لا يجوز إلا في النسخ فانهم جوزوا  
تأخير بيانه كذا استثناه الإمام وهو مأخوذ من الغزالي فإنه ادعى الاتفاق على أنه  
يجوز تأخير بيان النسخ قال بل يجب تأخيره لاسيما عند المعتزلة فإن النسخ عندهم  
بيان لوقت العبادة ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الأفعال على النوام ثم ينسخ  
ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على النوام لكن بشرط أن لا يرد  
نسخ وما ادعاه الغزالي ادعاه ابن برهان في الوجيز أيضا .

وهذا الكلام من الغزالي مأخوذ من إمام الحرمين فإنه قال ناقضت المعتزلة  
أصولهم إذ النسخ عندهم بيان مدة التكليف ولم يكن هذا البيان مقتربا بمورد  
الخطاب الأول ، قال وليس لهم عن هذا جواب ، والقاضي في مختصر التقريب ذكر  
ذلك أيضا فقال وما استدلل به أصحابنا أن قالوا النسخ تخصيص في الزمان

والتخصيص في الأعيان ثم يجوز أن ترد اللفظة مقلبة في الأزمان والمراد بعضها فإن لم يبعد ذلك في الأزمان لم يبعد في الأعيان قال القاضي ولا يستقيم هنا الاستدلال بذلك فإن النسخ ليس بتخصيص في الأزمان عندى معظم المحققين من أصحابنا وإنما هو رفع والمصنف أهمل استثناء النسخ وكذا الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وابن برهان في الوجيز والنزالي ، إلا أنه نقل الاتفاق على النسخ بعد ذلك .

كما عرفت ولعل من أطلق القول ترك الاستثناء اكتفاء بالعام بالاتفاق على النسخ وإنه خارج عن صور النزاع إلا أن كلام جماعة يقتضى أن النزاع في النسخ موجود والذي يظهر من جهة النقل أن النزاع فيه موجود ولكن ليس من القائلين بامتناع تأخير البيان كلهم بل من بعضهم :

والثالث أن المجهل إن لم يكن له ظاهر كالمشترك قال الإمام والاسماء المتواطئة جاز تأخير بيانه لأنه لا يلزم محذور من تأخيره وإن كان له ظاهر جاز تأخير البيان التفصيلي دون الاجمالي فإنه يشترط وجوده عند الخطاب حتى يكون مانعاً من الوقوع في الخطأ فنقول مثلاً المراد من هذا العام هو الخاص أو بالمطلق المقيد أو بالنكرة المعين .

قال الإمام والآمدى أن هذا الحكم يفسخ وهذا يدل على أن النسخ من محل الخلاف وأما البيان التفصيلي وهو تشخيص بكذا مثلاً فليس بشرط وقد نقل المصنف تبعاً للإمام هذا المذهب عن أبي الحسين البصرى من المعتزلة والدقاق والقفال وأبي اسحاق فأما أبو الحسين فالتقل عنه صحيح ، وأما الدقاق فقد نقل عنه الأستاذ أبو اسحاق في أصوله موافقة المعتزلة ، وأما القفال فالظاهر أن المراد للشاشي وفي النقل عنه نظر فقد نقل عنه القاضي في مختصر التقريب والشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع وغيرهما موافقة سائر الأصحاب على المذاهب المختار ، وأما أبو اسحاق فإن



كان هو المروزي كما صرح به الامام ففى النقل نظر. إذ نقل عنه القاضى فى مختصر التقریب والشيخ أبو اسحاق والغزالي والآمدى القول بمذهب المعتزلة ، وإن كان مراد المصنف الشرازى فالنقل أيضاً ليس بجيد لأنه قد صرح فى شرح الملح الجواز مطلقاً وكذلك الأستاذ لا يصح أن يكون هو المراد لتصريحه فى كتابه بموافقة الأصحاب وقد اقتصر فى الكتاب تبعاً للامام على حكاية هذه المذاهب .

والرابع أنه يجوز تأخير بيان المجمع دون غيره كتخصيص العموم .

والخامس يجوز التأخير فى الأمر وكذا النهى كما قاله القاضى فى مختصر التقریب والشيخ أبو اسحاق والإمام أو الظفر بن السمعاني وغيرهم ولا يجوز فى الخبر ؛ قال ابن السمعاني قال المازردى ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعى .

والسادس عكسه يجوز فى الخبر ولا يجوز فى الأمر والنهى حكاه الشيخ أبو اسحاق .

والسابع واليه ذهب الجهاى ونقله الآمدى عن عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وبحكاية هذا المذهب يعلم أن النسخ من محل الخلاف وابن برهان حكى عن عبد الجبار تجوز تأخير التخصيص دون المجمع والقرائى قال قد يجمع بين هذا وبين من نقل الاتفاق أن لاتفاق إنما هو على جواز تأخير البيان التفصلي والخلاف فى الاجمال قال وكذلك حكاه صاحب العمدة فى المعتمد .

فائدتان أحدهما قال الأستاذ فى كتابه هذه العبارة مرفقة. يعنى تأخير البيان الذى رفعت الحاجة قبله وهى لا تفتق بمذهب المعتزلة دون مذهبنا لأن عندهم المزمعون بهم ساجدة إلى التكليف بحسب العبادات لينالوا بها الدرجات الرفيعة ويستحقونها على طريق المعارضة وعندنا البارئ تعالى ينزل المؤمنين الجنة فضلاً ويدخل الكافرين النار

عدلا فالعبادة الصحيحة على مذهبنا أن تقول تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب وإلى وقت وجوب الفعل .

الثمانية : نقل الجماهير عن أبي بكر الصيرفي، موافقة المعتزلة على المنع من تأخير البيان مطلقا ، قال الأستاذ في كتابه وهذا مذهب كان يذهب إليه الصيرفي قدما فنزل به أبو الحسن الأشعري ضيفا فناظره في هذا واستنزه عن هذه المقالة ورجع إلى مذهب الشافعي وسائر المتسنة .

قال ( لنا مطلقا قوله تعالى ثم إن علينا بيانه قيل البيان التفصيلي قلنا تقييد بلا دليل وخصوصا أن المراد من قوله « أن تذبجوا بقرة » معينة بدليل « ماهي » « مالونها » والبيان تأخير قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة قلنا الأمر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم قلنا للتواني بعد البيان وأنه تعالى أنزل إنكم وما تعبدون فنفقض آيين الزبيري بالملائكة والمسيح فنزل « إن الذين سبقت » الآية قبل ما لا تتناولهم وإن سلم لكن خصوا بالقتل وأجيب بقوله « والسبأ وما بناها » وأن عدم رضام لا يعرف إلا بالقتل )

احتج على المذهب المختار بأدلة ثلاثة أولها مطلق أي يدل على جواز التأخير مطلقا والآخران مقيدان أحدهما يدل على جواز التأخير في صورة النكوه والآخر في صورة العام الدليل الأول الدال على جواز التأخير مطلقا قوله تعالى ( فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم أن علينا بيانه ) (١) وثم في اللغة التراخي أي والله أعلم علينا بيانه بعد القراءة وقوله مطلقا عبارة ركيكة وليس المراد حقيقة المطلق بل أنه عام يتعلق على الصور ولو قال يدل مطلقا عموما لكان أحسن لا سيما وقد قال بعد ذلك خصوصا .

واعترض أبو الحسين ومن وافقه بأن المراد البيان التفصيلي دون الإجمالي وأجاب المصنف بأن هذا تقييد بلا دليل ، ولقائل أن يقول قوله بيانه مفرد مضاف فيعم البيانين الإجمالي والتفصيلي وحينئذ فليس القول بأن المراد البيان التفصيلي تقييداً بلا دليل بل تقييداً على خلاف الدليل وفرق بين كون الشيء ، على خلافه وبين كونه بلا دليل أي لم يدل عليه دليل وهذا الجواب أحسن من جواب المصنف وبه يظهر ضعف قوله : الآمدي البيان يراد به الإظهار لغة تقول تبين الحق وتبين الكوكب فيكون معنى الآية أن علينا بيانه للخلق وإظهاره فيهم واشتهاره في الآفاق فلا يكون فيها حجة على صورة النزاع لأننا نقول للبيان من حيث تعميمه بالإضافة كل ما يصدق عليه أنه بيان قوله وخصوصاً هذا معطوف على قوله مطلقاً .

وقد قلنا أنه بظهر به ان مراده بالمطلق العام لان الخصوص انما يقابل العموم ولو أراد الاطلاق لقال وتقييداً وهذا الدليل هو الثامى المختص بالنكرة أعنى الدال على جواز تأخير البيان في النكرة وتقريره لأن شاء الله تعالى أمر بنى إسرائيل بذبح بقرة في قوله تعالى ( ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ) وأراد معينة بدليل سؤالهم عن صفتها ولونها في قوله ( ادع لنا ربك الى آخر الآيات ، ثم لم يبينها لهم حتى سألوها هذه السؤالات فدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

واعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين .

أحدهما : أن بنى إسرائيل أمروا بالذبح وقت الخطاب فكانوا محتاجين الى البيان في ذلك الوقت فتأخيره عن ذلك الوقت تأخير عن وقت الحاجة وهو ممنوع قال الخصم فحاصل الأمر أنك لم تفعل بما تقتضيه الآية بل بما لا تقتضيه أجاب بأن الأمر لا يوجب الفور كما سبق فان قلت هذا الجواب مبنى على أن الأمر لا يقتضى الفور فلا يعم الملهاهب بل يختص بمن يرى رأى للمصنف ثم ان الأمر

بذلك إنما وقع للفصل بين الخصمين الذين تنازعا في القتل والفصل واجب على القور .

قلت أجاب القرافي بأن الآية إذا دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب دلت على جواز التأخير عن وقت الخطاب لأن كل من قال بجواز الأول قال بجواز الثاني من غير عكس .

ولأنه إذا ثبت في الأول ثبت في الثاني بطريق أولى وأما قول القرافي هنا أنا لم نقل بما تقتضيه الآية بل قلنا به وهذا الصحيح من مذهبنا بناء على تمييز بما لا يطلق فضعيف لأنه عندنا غير واقع الكلام إنما هو في هذا الواقع

والثاني : إنما ذكرتم وإن دل على أن البقرة كانت معينة لكن عندنا ما يدل على أنها لم تكن معينة وبسببه يمنع كونها معينة وهو أنها لو كانت معينة لما عنفهم على السؤال عنها لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وبما يدل على أنها لم تكن معينة ما سلف من كلام ابن عباس وهو قوله شددوا فشد الله عليهم . وأجاب المصنف بأننا لا نسلم أنه عنفهم على السؤال وإنما عنفهم على التواني أي التقصير والتأخير بعد البيان هذا هو الأقرب .

واحتال كون التعنيف على السؤال بعيد لأنه لو وجب المعينة بعد إيجاب خلافه لكان تسخا قيل الفعل وهو لا يجوز عند الخصم .

قوله « وأنه تعالى » هو معطوف على قوله وخصوصاً أن المراد تقديره وتب خصوصاً في النكرة كذا وفي جواز تأخير بيان التخصيص أنه تعالى أنزل وتقريره لأن الله تعالى لما أنزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله

الزبيرى (١) قد عبدت الملائكة وعبد عيسى وليس هؤلاء من حسب جهنم فتأخر  
بيان ذلك حتى نزل .

قوله ( إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك مبعدون ) (٢) فان قيل  
لا نسلم إن قوله وما تعبدون مندرج فيها للملائكة والمسيح وبيانه من وجهين .  
أحدهما : أن لفظة ما تنناولهم لكونها مخصصة بمن لا يعقل فلا يتوجه نقض  
ابن الزبيرى ولا يحتاج إلى تخصيص قل كيف يمكن والتخصيص فرع للشمول  
ويدل على ذلك ما رواه الأصوايون في كتبهم من قوله ﷺ لا ينزل الزبيرى حين  
قال ما قال ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لا يعقل ومن لمن يعقل .

والثاني : وهو اللشار إليه بقوله في الكتاب ولو سلم أنا سلمنا ان لفظة  
ما تنناولهم لكن خص الملائكة والمسيح من هذه الآية بالعقل لا بقوله ( إن الذين  
سبقت لهم منا الحسنى ، وذلك التعذيب انما يقع على جريمة وأى جريمة هؤلاء  
بعبادة غيرهم اياهم وهذا الدليل العقلى كان حاضراً في عقولهم قبل نزول ( ان الذين  
سبقت ) .

قلنا الجواب عن الاول أنا لا نسلم أن صفة ما مختصة بغير العقلاء بل هى شاملة  
للجميع ويدل على ذلك اطلاقها على الله تعالى والسماء وما بناها .  
وكذلك قوله ( وما خلق الذكر والانثى ) .

---

(١) هو أبو سعيدة عبد الله بن الزبيرى بن قيس السهمى ، القرشى ، شاعر  
قريشى فى الجاهلية . كان شديداً على المسلمين الى أن فتحت مكة فهرب الى نجران .  
فقال فيه حسان بن ثابت أبيتاً . قلنا بلفته عاد الى مكة وأسلم نوبى نحو سنة ١٥ هـ  
( الاغانى ١ / ٤ ، ١٤ ، الاعلام ٢ / ٥٥٦ ) .

(٢) سورة الانبياء آية ( ١٠١ ) .

( ١٦٣ - الاجاهج - ٢ )

وقوله ( ولا اتم عابدون ما أعبد ) وأنها تأتي بمعنى الذى لا اتفاقا وكلمة الذى تتناول العقلاء فكذلك صيغة ما والحديث المذكور من قوله ﷺ إن ما مختصة بمن لا يعقل غير معروف لو ثبت لسمعنا واطعنا .

وعن الثاني إن العقل إنما يجعل ترك تعذيبهم إذا علم بالعقل أيضاً أنهم غير راضين بالعبادة لأنهم أن رضوا بالعبادة لكان ذلك الرضا موجبا للسخط وعدم رضاهم إنما علم بالتقل وهذا الجوابان ضعيقان أما الأول فن وجهين .

أحدهما : أن المصنف قدم في باب العموم إن ما مختصة بما لا يعقل .

وثانيهما : إن ما في هذه الآيات مصدرية تقديره وخلق الذكر والأنثى والسماء وما بناها ولا أتم عابدون عبادت ذكره القراني ، وأما قوله ترد بمعنى الذى فتتناول العقلاء كما يتناول الذى فساقت لأن الذى وضعت للقدر المشترك بين العقلاء وغيرهم ولا نسلم أنها تقوم مقامها إن استعملت في غير العقلاء وما ذلك إلا أول النزاع .

وأما الثاني فإنه غير مستقيم على مذهب من يقول عصمة ذوى العصمة ثابتة بالعقل وهم المعتزلة ولا على من يقول أنها ثابتة بالسمع لأنها قد اشتهرت وصار العقل يحيل عدما وإن كان الأصل في إحالة هذا العقل لذلك إنما هو السمع لانا بالضرورة من العقول ندرك أن الملائكة وعيسى عليهم السلام غير راضين بعبادة هؤلاء إناهم .

فائدة ابن الزبيرى بكسر الزاى المعجمة وفتح الباء الموحدة من تحت بعدها وقد تكسر أيضاً بعدها عين مهملة سا كثة ثم راه مهملة مفتوحة كان من أشد الناس على الإسلام وأكثرم أذى بلسانه فحشا وهجاء وبنفسه مكابدة وعناداً ثم أسلم عام للفتح وحسن اسلامه وهذا المذكور عنه مشهور في كتب التفسير والسير وروى الحاكم أبو عبد الله في المستدرک عن الحسن بن واقد عن يزيد النحوى عن عكرمة

عن ابن عباس قال لما نزلت ( إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم )

قال المشركون فاللائكة وعيسى وعزير يعبدون من دون الله .

قوله ( لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها ) (١) .

قال فنزلت ( إن الذين سبقتم مننا الحسنى أولئك عنها مبعدون ) وهذا

مسند صحيح لكن ليس فيه ذكر ابن الزبير بخصوصه .

قال ( قيل تأخير البيان أضر قلنا كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة قيل كالخطاب

بلغة لا تفهم قلنا هذا غرضاً إجمالياً بخلاف الأول ) .

احتج أبو الحسن على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر بأن العموم خطاب

لنا في الحال إجماعاً فالخطاب إما أن لا يقصد إفهامنا في الحال وهو باطل لأنه إذا

لم يقصد إفهامنا في الحال مع أن ظاهره يقتضى كونه خطاباً لنا في الحال يكون

قد أغوانا بأن نعتقد أنه قصد إفهامنا في الحال فيكون قصد أن نجعل لأن من خاطب

قوماً بلغتهم فقد أغواهم بأن يعتقدوا فيه أنه يعني ما يفهمونه منه فثبت بطلانه

وإما أن يقصد وحينئذ فيما أن يريد أن يفهم أن المراد ظاهره فقد أراد منا

الجهل وهو باطل أو غير ظاهره فقد أراد ما لا سبيل إليه وهو تكليف بالاحمال

وهذا التقرير على هذا الوجه هو الذي أورده الإمام وهو الصواب فاعتمده .

وأجاب المصنف بأننا لا نسلم إن ذلك ممتنع وقد ورد ما أوجب ظاهره

الظنون الكاذبة فدل على الجواز أما وروده فكثير قال الله تعالى ( يد الله فوق

أيديهم ) (٢) وقال ( الرحمن على العرش أستوى ) (٣) وقال ( وجاه ربك ) فلو صح

---

(١) سورة الأنبياء آية ( ٩٩ )

(٢) سورة الفتح آية ( ١٠ )

(٣) سورة طه آية ( ٥ )

ما ذكرتم لزم أن يكون هذه الخطابات للاغواء لأنه أطلق وأراد خلاف الظاهر. ومن هنا عميت بصائر الحشوية وصمموا على فؤاد عقيد لئ نثر الواحد منهم. بالمباشر لم يكن ولم يرجع وهو معتقد لا يعود وباله إلا عليه ولا يرجع نكاله إلا إليه ولقائل أن يقول هذه الأشياء يحوشها إبراهيم عقلية ترشد إلى الصواب بخلاف تأخير البيان .

واعلم أن ظاهر إيراد المصنف يفهم أن هذا الدليل الذي أجاب عنه دليل للنازع مطلقا وعلى ذلك قرره العبري والجار بردي وليس كذلك بل هو حجة أن الحسين كالفناء وبه صرح الإمام وكيف يتجه أن يسكون حجة للنازع مطلقا والمشارك ليس فيه إيقاع في الجهل فان نسبه عند عدم القرينة إلى كل معانيه على السوية : وقد تنبه الاسفرائني لهذا وذكر ما أوردناه واحتج من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا بأنه كالخطاب بلغة لا يفهم مثل خطابك العربي باللغة الزنجية والخطاب بلغة لا يفهم ممنوع .

والجامع بينهما كون كل واحد منهما لا يفيد المقصود حالة الخطاب .

وأجاب في الكتاب بالفرق وهو أن الخطاب بما لا يفهمه المخاطب لا يفيد شيئا بخلاف الخطاب بالمشارك ونحوه فانه يفهم غرضاً إجمالياً يستعد المكلف من أجله لما يراد منه فإن قيل مثلاً اعتدى بثلاثة أقران أفاد ان المراد إما الاظهار أو الخيض وأن العدة وجبت بأحدها .

وأما الخطاب بما لا يفهم فلا يفيد لا غرضاً جمالياً ولا تفصيلاً وقد أجاب القاضى في مختصر التقريب أن النبي ﷺ مبعوث إلى العرب والمعجم وكان ما يتندر منه من الألفاظ العربية الزاماً للقرنين وفاقا وإذا شاح مخاطبة المعجم بلغة العرب لم يبد عكسه فأت وهذا حسن والتحقيق أن خطاب الغير اضرباب .  
الاول : أن يخاطب بما يفهمه هو لغيره وهو جائز إجماعا .



والثاني : عكسه وفيه الخلاف المتقدم في مسألة أن الله لا يخاطبنا بالمهمل .

والثالث : أن يفهمه المخاطب بفتح الطاء دون غيره فيجوز اتفاقا سواء تعلق

بخاصة نفسه أم بغيره ويصير فيما إذا تعلق بغيره كالترجمان والمبلغ .

والرابع : أن يفهمه غيره ولا يفهمه هو وهذا هو الذي تكلم فيه القناصي

فيظهر أنه جائز اتفاقا لا اطلاع المخاطب على مدلول الخطاب من غيره .

والخامس : أن يخاطب جميعا بلغة يفهما بعضهم دون بعض وهذا أيضا

لا نزاع في جوازه كيف والقرآن خطاب للعرب والعجم .

قال ( تنبيه يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة وقوله تعالى بلغ لا يجب

الفور )

الذين منعوا تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز تأخير تبليغ

ما أوحى به إلى النبي ﷺ من الأحكام والجمهور على جوازه لأن امتناعه لا جائز

أن يكون لذاته إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا لا من خارج إذ الأصل عدمه

كيف ويحتمل أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلها نحن واحتج الممانع بقوله

تعالى ( يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ) (٦) والجواب أن الأمر لا يقتضي

الفور كما سبق قال الإمام والآمدى ولو سلمناه لكن المراد هو القرآن إذ هو الذي

يطلق عليه القول بأنه منزل قلت وفي الفرق بين تبليغ القرآن وغيره نظر وقد يقال

قال المصنف في أول الفصل وفيه مسائل ولم يورد سوى اثنتين وهذا التنبيه هو

الثالثة وليس بشرط أن تصدر المسألة بلفظ الثالثة أو أنه ذكر في الثانية مسئلتين

تأخير البيان عن وقت الحاجة وعن وقت الخطاب والاشتغال بمثل هذا مما يضيع

الوقت ولا تحصل فائدة .

قال ( الفصل الثالث في المين له إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة،  
أو القنوى كاحكام الحيض ) .

يجب البيان لمن أريد فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا  
يجب بيانه لغيره إذا لا تعلق له به ثم إرادة الفهم قد تكون للعمل بما يضمه الجمل  
كآية الصلاة وقد تكون للافتابه كآية الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك إنما هو  
لافتاء للنساء به هذا ما ذكره المصنف تبعا للامام والامام تبعا فيه لأبا الحسين  
وفيه نظر من وجهين .

احدهما : إطلاق قوله يجب البيان لمن أريد فهمه يشعر بأنه يجب على الله  
تعالى وهذا إنما يقوله للمعتزلة فهي عبارة ردية والاولى للتعبير بأن البيان لمن أريد  
فهمه لا بد من وقوعه .

والثاني : إن فيه إشماراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وإيسر  
كذلك بل النساء والرجال سواء في ذلك .

# الباب الخامس

## في النسخ والمنسوخ

### الفصل الأول في تعريف النسخ

قال الباب الخامس في النسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول في النسخ وهو بيان حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقال القاضي برفع الحكم ، ورد بأن الحادث ضد السابق فليس رفضه بأولى من رفضه .

لنسخ في اللغة يطلق على الإزالة نسخت الريح أثر التدم أي إزالته وعلى النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته وهو المعنى بقوله تعالى ( انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون ) ومنه المناسخات وهي انتقال المال من وارث إلى وارث ، ثم قال القاضي والنزالي أنه مشترك بينهما وقال أبو الحسين حقيقة في الإزالة وقال القفال حقيقة في النقل ،

وأما في الاصطلاح فقال صاحب الكتاب هو بيان إنتهاء حكم شرعي متراخ فقوله بيان جنس يدخل فيه المحدود وغيره وبإضافته إلى الإنتهاء حكم عقل كالباح الثابت بالبراهة الأصلية عند القائل به فانه لو حرم فرد من تلك الأفراد لم يسم نسخا ، وقوله بطريق شرعي يحتز به عن الطريق العقل كلكوت فانه إذا وقع تبين به إنتهاء الحكم الشرعي ولا يسمى نسخا في الاصطلاح ولن سقط رجلاه لا يقال نسخ عند غسل الرجلين .

وما قاله الإمام في التخصصات من أنه نسخ واه بلاريب ، وقوله متراخ يخرج

البيان المتصل بالحكم كالاستثناء والشرط والصفة وغير ذلك وقال القاضى النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه هذه عبارته في مختصر التعريب وهو معنى قول المصنف وقال القاضى رفع الحكم فان التشاجر بين التعريبين إنما هو في لفظ الرفع والبيان وقد وافق القاضى على هذا الشيخ أبو إسحاق البيرازى والغزالي والآمدى وابن الملاحب ، ورد القاضى بأن الحكم الحادث ضد السابق وليس رفع الحادث للسابق بأولى من رفع السابق للحادث بل رفع السابق للحادث أولى .

إذ الدعوى أولى من الرفع فهذا الرد هو المذكور في الكتاب ، وقد أجاب عنه بأنه دفع الحادث للسابق أولى من العكس بدليل أن عند وجود التامة أو لعدم الشيء منافية لعدمه يحصل عدمه أو وجوده قطعا ولولا الأولوية لأمتنع حصوله وقد أورد على القاضى غير ما ذكره المصنف من ساقط ومتماثل ولا ترى في التطويل بذكره كبير فائدة .

وأعترض على التعريف الذى ارتضاه في الكتاب بوجوده .

أحدهما : أنه غير جامع لأن المنسوخ في الحقيقة إنما هو الحكم الثابت بالخبر  
لأنفس الخبر

والثاني : أنه غير مانع لأنه منطبق على قول الراوى هذا منسوخ منع أنه ليس كذلك كما ستأتى إن شاء الله تعالى وفيه نظر لأن قول الراوى نسخ حكم . كذا بياننا الانتهاء وإنما هو أخبار عن وجود ما زعم أنه بيان الانتهاء .

الثالث : أن الأمة إن افرقت إلى فرقتين جاز للعامى الاخذ بقول أى فرقة شاء ثم إذا اجمعا على أحد القوائين تتم عليه الاخذ بالجمع عليه مع أنه ليس بنسخ لأن الاجماع لا ينسخ ولا يفسخ به قال وفيه مسائل .

الأولى وأنه واقع واحاله اليهود لنا أن نبيع المصالح فيتغير بتغيرها والافله  
أن بفعل ما يشاء وإن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع وقد  
تقل قوله ( ما ننسخ من آية ) وان آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه والآن  
محرم انفاقا

اجمع المسلمون على جواز النسخ وذهبت فئة من المتمين إلى الإسلام منهم  
أبو مسلم الاصفهاني إلى منع النسخ هربا من البدء واعتقادا منهم أن النسخ يؤدي  
إليه وأما اليهود لعنهم الله فمنهم من انكر جوازه عقلا ووقوعه شرعا ومنهم  
من انكر وقوعه فقط وذهبت السوية منهم وهم اصحاب أن عيسى الاصفهاني  
المعترفون بصحة نبوة نبينا عليه افضل الصلاة والسلام ، لكن إلى نبي اسماعيل  
عليه السلام وهم العرب خاصة إلى جوازه عقلا ووقوعه سمعا وأعلم أنه لا يحسن ذكر  
هؤلاء المبدعين في وفاق ولاخلاقا ولكن السبب في تحمل المشقة بذكرهم التنبيه  
على أنهم لم يخالفوا جميعاً في ذلك وإنما من أتكره من المسلمين فهو معترف بمخالفة  
شرع من قبلنا لشرعنا في كثير من الأحكام ولكنه يقول أن الشرع من قبلنا كان  
مغنياً إلى غاية ظهوره عليه السلام وعند ظهوره صلى الله عليه وسلم زال التعبد بشرع  
من قبله لانشاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شيء بل هو جار مجرى قوله ( ثم  
اتموا الصيام إلى الليل ) وحينئذ لا يلزم من انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم  
وقد ذكر في الكتاب من أدلتنا على النسخ أوجها ثلاثة

الأول وهو دليل على الجواز فقط أن حكم الله تعالى أما أن يتبع المصالح  
كما هو رأى المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغير المصالح فانا على قطع بأن الصلحة قد  
تتغير بحسب الاشخاص والاقوات والاحوال، واما أن لا يتبع المصالح فلم سبحانه  
و تعالى أن يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد

والثاني أن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالبراهين القاطعة التي لا يقبلها شك ولا يدخلها ريب وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال ( ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها (١) وصحة التمسك بالقرآن أن توقفت على صحة النسخ عاد الأمر الى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إنما تصح مع القول بالنسخ ونبوته صحيحة قطعاً فدل على صحة النسخ وإن لم يتوقف عليها صح الاستدلال بهذه الآية على جواز النسخ وفي هذا الاستدلال نظر ذكره الامام في التفسير وقرره أن ما تنسخ جملة شرطية معناها أن نسخ وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضى وقوع احدهما ولا صحة وقوعه ومنه قوله تعالى (لو كن فيها آله الا الله لفسدنا )

وذكر القاضى في مختصر التقریب مع قوله تعالى ما ننسخ وإن أبدلنا آية مكان آية وهذه الآية سالمة عن النظر الذى ذكره الامام لأن اذا تدخل الأعلى المحقق وقوعه وذكر ايضا قوله تعالى (فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم (٢) وقال لهم على هذه الآيات اسئلة وتمويهات يسهل مدركها ، قلت ومن التمويهات فى ذلك قول قائلهم اليهود لا تعتقد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فالاستدلال عليهم بذلك الاستدلال على الخصم بدليل لا يسلم مقدماته وهذا ساقط فإن الخصم إنما لا يعترض عليه بما لا يعتقد إذا كان ذا شبهة فيه وأما ما ليس فيه كشكك بل هو ثابت ببيوت المحسوسات بل يلتفت إلى عدم اعتقاده فيه

والثالث بما يدل على وقوع النسخ أنه ورد فى التوراة أن آدم عليه السلام كان مأموراً بترويض بناته من بنيه وهو الآن محرم بالنسخ إلا ذلك فان قلت يجوز

(١) سورة البقرة آية (١٠٦)

(٢) سورة النساء آية (١٦٠)

أن يكون هذا شرع لبني آدم إى غاية معلومة وهى ظهور شريعة أخرى ومثل هذا لا يكون نسخاً قلت أمر آدم كان مطلقاً وتقييده فى علم الله لا ينافى النسخ فإنه تعالى إن أمر بالفعل مطلقاً فهو عالم بأنه سينسخه والوقت الذى فيه ينسخه فتقيده فى علم الله تعالى لا يخرججه عن حقيقة النسخ ، ولقائل أن يقول تحريم ذلك فى حقنا إنما يكون نسخاً لئ لو ثبتت الإباحة قبل ذلك وهى لم تثبت إلا فى حق بنى آدم لصلبه وثبوتها فى حق أولئك لا يوجب ثبوتها فى حقنا وهى لم ترفع فى حق أولئك فأين النسخ .

قال قيل للفعل الواحد لا يحسن ويصح قلنا مبنى فاسد ومع هذا فيحتمل أن يحسن لوأحد أو فى وقت ويصح لآخر أو فى آخر احتج مانعو النسخ بأن الأمر بالشئ يقتضى حسنه والنهى عنه يقتضى قبحه فيلزم من وقوع النسخ اجتماع الضدين أعنى الحسن والقبح وهو محال

أجاب أن هذا مبنى على فاسد وهو قاعدة التحسن والتصحیح ومع هذا أى ولو سلمنا صحة تلك القاعدة فيحتمل أن يحسن لوأحد ويصح لآخر أو يحسن له فى وقت ويصح عنده فى وقت آخر وذلك لأن المصلحة كما تقدم تتغير بتغير الأوقات والأشخاص قال ( الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ومنع أبو مسلم الاصبهاني لنا أن قوله تعالى متاعاً إلى الحول نسخت بقوله يترىسن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً . قال قد تعتد الحامل بسنة قلنا لا بل تعتد بالحمل وخصوص السنة لاغ . وأيضاً تقديم الصدقة على نجوى الرسول واجب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال زال الزوال بسببه وهو التمييز بين المناقحين وغيرهم قلنا زال كيف كان احتج بقوله تعالى لا ياتيه الباطل قلنا الضمير للجموع )

اللاتق بهذه المسألة أن تذكر فى الفصل التالى لهذا الفصل الذى أودعه ما ينسخ وما ينسخ أو حاصلها أن نسخ جميع القرآن ممتنع أجماعاً كما صرح به بعضهم وأشار

إليه المصنف في آخر المسألة وكذا الإمام في اثباتها وأما نسخ بعضه فجائز ومنع  
منه أبو مسلم الأصفهاني كما نقله عنه الإمام وأتباعه منهم المصنف وقد تقدم النقل  
بعنه أنه منع وقوعه مطلقا واحتج في الكتاب بوجهين .

أحدهما : أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا في قوله :  
( وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم مئاعا إلى الحول ) (١)  
ثم نسخ ذلك بأربعة أشهر وعشرا (٢) وقال أبو مسلم (٣) الاعتداد بالحول لم ينزل  
بالكلية لأنها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا وإذا  
بقي هذا الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لاستنباذ وأجابه في الكتاب . أنا منع  
أن الحمل قد تمتد بسنة بل إنما تمتد بوضع الحمل سواء حصل لسته . أم أقل أم  
أكثر وخصوص البينة إن وقع لاشع لا عبرة به وهو جواب صحيح .

إلا أن أبا مسلم لم يدع عدم النسخ في الآية بهذا التقرير المذكور بل بتقرير  
غيره فنقول اختلف العلماء في هذه الآية ، فذهب جمهور المفسرين إلى أنها منسوخة  
بقوله ( أربعة عشر أشهر وعشرا ) كما ادعاه الأصوليون وهو الذي رواه البخاري  
بسنده إليه إلى أنها غير منسوخة وإنما لم تختبر السكنى كانت عدتها أربعة أشهر وعشرا  
كما في إحدى الآيتين ، وإن اختارت اعتدت بحول كما في الآية الأخرى فحمل

(١) سورة البقرة آية (٢٤٠) .

(٢) وذلك في قوله تعالى ( وَالَّذِينَ يَتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن

أربعة أشهر وعشرا ) البقرة — ٢٣٤ .

(٣) هو : محمد بن بحر الأصفهاني ، كان نحويا كاتبا بليغا ، متكلميا ، معتزليا ،

عالما بالتفسير وغيره ، ولد سنة ٢٥٤ هـ وتوفى سنة ٣٢٢ هـ .

( معجم الأدباء ٣٥/١٨ ، الفهرست لابن النديم ص ٢٠٢ )



الآيتين على حالتين ، وذهب أبو مسلم الأصبهاني إلى قول ثالث ، وهو أن معنى الآية أن الذين يتوفون إن كانوا قد وصوا وصية لأزواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فالعدة بالحول ، فإن خرجن قبل ذلك وخالفن وصية الزوج بعد المدة التي ضربها الله تعالى لمن فلا حرج فيما فعلن في أنفسهن من معروف أى تكاح صحيح لأن إقامتهن بهذه الوصية غير لازمة ، قال والسبب في ذلك أنهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا ، وكان يجب على المرأة الإعتداد بالحول فين الله تعالى في هذه الآية أن ذلك غير واجب وعلى هذا التقدير فالنسخ زائل عند أبي مسلم وسكنى ليس بالطريقة المتقدمة من أن الحامل قد تعتمد بسنة وحينئذ لا يصلح الاستدلال بالآية عليه .

وقوله هذا هو الذى اختاره الإمام فى التفسير وقال أنه فى غاية الصحة وقد وافق والذى أحسن الله إليه مجاهدا وأبامسلم على أن الآية غير منسوخة وذهب إلى رأى رابع ارتضاه وهو أن الله تعالى أنزل فى المتوفى عنها زوجها آيتين :

أحدهما : آية العدة بأربعة أشهر وعشرا .

والثانية : آية الوصية ومعناها أنه تعالى جعل للأزواج وصية منه سبحانه وتعالى سكنى حول كامل بعد وفاة أزواجهن سواء أوصى الزوج بذلك أم لم يوصى وهذا هو ظاهر الآية فلا يخرج عنه بلا دليل .

الوجه الثانى : أنه تعالى أمر بتقديم الصدقة بين يدى نجرى الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجاكم صدقة (١) ثم نسخ ذلك بقوله ( أشفقتم إن تقدموا بين يدى نجاكم

---

(١) سورة المجادلة آية (١٢) .

صدقات (١) الآية قال الواحدى اجمعوا على أنها منسوخة الحكم واعترض أبو مسلم بأن ذلك إنما زال لزوال سببه وهو التمييز بين المناقق وغيره ، لأن المؤمن يمثل والمناقق يخالف فلما حصل بعد ذلك التمييز سقط الوجوب ، وأجاب بأن المدعى إنما هو زوال الحكم بعد ثبوته سواء لزوال سببه أم لم يكن لأن ذلك معنى النسخ وهو جواب ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه سياتى فى كلامه إن شاء الله تعالى أن زوال الشيء لزوال سببه أو شرطه ليس بناسخ ،

الثانى : أنه إن أراد التمييز للنبي صلى الله عليه وسلم فهو عليه السلام كان عالما بأعيانهم وسامعاً لحذيفة بن اليمان صاحب سره وإن أراد التمييز للصحابة فلا نسلم حصول التمييز لهم كيف وقد قيل ما كانت إلا ساعة من نهار حتى نسخت ومن البعيد حصول التمييز فى ساعة واحدة بل الجواب أن الإجماع قد قام على أنها منسوخة كما حكيناها عن الواحدى وأن التمييز لا يحصل فى ساعة من نهار كما ذكرناه .

وأما قول الإمام فى الجواب لو كان ذلك لكان من لم يتصدق مناققا وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه ، ويدل عليه قوله تعالى : (فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم) فهو ضعيف لأن عدم الصدقة إنما يدل على التناق لو وجدت التجوى معه وذلك لم يوجد لأنه لم يناج أحد من الصحابة بدون التصديق بل لم يصح أن أحداً ناجاه غير على رضى الله عنه .

وأما على فقيل لم يصح أنه ناجاه واحتج بذلك على جواز نسخ الحكم قبل

العمل به وهذا يشهد له قوله تعالى ( فان لم تفعلوا ) إذا جعلت اذ على بابها والمعنى أنكم تركتم ذلك فيما مضى ولكن روى ليث عن مجاهد قال قال علي ابن أبي طالب رضى الله عنه أن فى كتاب الله لآية ما عمل بها أجد قبلى ولا يعمل بها أحد بعدى آية النجوى .

كان عندى دينار فبعته بعشرة دراهم ففاجيت النبي صلى الله عليه وسلم قدمت بين يدى نجوى درهما ثم نسخت فلم يعمل بها أحد وعلى هذا يجب إخراج إذ عن بابها وإما أن تكون بمعنى إذا كما قيل فى إذا الاعتلال وإما أن تكون بمعنى أن الشريطة وسواء صح المنقول عن على أم لم يصح فعلم الصدفة إنما كان لعدم النجوى فلا يصح الجواب بما ذكره الإمام ، فان قلت كيف لم يعمل غير على من أكابر الصحابة بالآية قبل نسخها كأبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم .

قلت إن صح أنهم لم يعملوا بها فاما لسرعة نسخها وإمالاتهم فهموا أن المقصود الكف عن المناجاة تعظيما للرسول صلى الله عليه وسلم لأن سبب نزول الآية أن المسلمين أكثروا المسائل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى شقوا عليه وأراد الله أن يخفف عن نبيه كذا ذكره حبر الأمة ابن عباس رضى الله عنهما فيكون كفهم عن المناجاة مباينة فى التعظيم فان قلت لم لا فعل على رضى الله عنه ما فعلوه مباينة فى التعظيم .

قلت لحل الضرورة ألجأته إلى المناجاة وذلك غير مستبعد لأنه كان قريب الأقرب وزوج ابنته والعادة تقضى بأن يكون أحوج إلى مناجاته صلى الله عليه وسلم ، واحتج أبو مسلم بأنه تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لأناه الباطل ، وأجاب المصنف بأ الضمير يأتية عائذ على مجموع القرآن أعنى الهيئة الاجتماعية لا الجمعية اعنى كل فرد فرد سواء كان مجتمعاً مع

غيره أم لم يكن وإذا كان عائداً إلى المجموع لم يكن دليلاً على محمل النزاع لأن مجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً كما ساف . وإنما الكلام في بعضه وفي هذا الجواب نظر من وجهين .

أحدهما : أنك لم قلت بعوده لمجموعه دين جميعه ولم لا كان العكس .

والثاني : أن الضمير في يأتيه عائد إلى القرآن والقرآن من الالفاظ المتواطئة يطلق على كله وعلى بعضه كما تقدم في الحقيقة والمجاز فليس حمله على الكل بأولى من حمله على البعض .

( فان قلت ) ولا حمله على البعض أيضا بأولى من للعكس وجبئذ يطل استدلال أبي مسلم بالآية لما ذكر من أن الحمل على واحد يقتضى الترجيح من غير مرجح ( قلت ) الحمل على البعض أولى لوقوع الاتفاق عليه اذ من حمل على الكل حمل البعض من غير عكس ، وقد أجاب الأمام بان المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يطله ولا يأتيه من بعده وأجاب غيره بان النسخ ليس باطلا اذ هو حق والباطل يضاد الحق فوجب حمل الباطل على غير النسخ وكلا الجوابين صحيح . من قال ( الثالثة يجوز نسخ الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة )

كل نسخ على التحقيق فهو واقع قبل الفعل فانه أنما يرد على مستقبل الزمان دون ماضيه وهذا واضح ، وإنما الخلاف في انه هل يجوز أن يقال صل غدار كعتين ثم أنه ينسخه قبل مجيء الغد فجوز ذلك الجماهير من أصحابنا وخالف المعتزلة وكثير من الحنفية والحنابلة وهذه هي المسئلة الملقبة بفسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به ، والمصنف عبر عنها بفسخ الوجوب قبل العمل وهذا يوم اختصاص المسئلة بالوجوب وليس كذلك ،

والتعبير الأول غير واف بالمقصود أيضا لأنه قد يقال أنه لا يتناول ما إذا حضر

وقت العمل به لكنه لم يمض مقدار ما يسعه وهذه الصورة من صور النزاع وقد يعتذر المعبر بهذه العبارة بأنه لا يتصور حضور وقت العمل به إلا إذا مضى ما يسعه ولو عبر عنها بنسخ الشيء قبل مضى مقدار ما يسعه من وقته لتناول جميع صور النزاع من غير شك ، وعلى هذا يجوز النسخ بعد مضى مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المأمور به ، قال الهندي وفي بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم كالكوخي خالف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أم لم يمض ، والمصنف أطلق قوله قبل العمل وهو يقتضى أن الخلاف جار من غير فرق بين الوقت وما قبله وما بعده فأما قبله وفي معناه ما إذا دخل ولكن لم يمض زمن يسع للفعل فقد عرفت أنه محل النزاع ، وأما بعد خروج الوقت قال الآمدى فقد انفق القائلون بجواز النسخ على تجويزه ، وأما وقوع النسخ في الوقت ولكن بعد التمكن من فعله فقد عرفت أنه داخل تحت صور النزاع بما حكاه الهندي عن الكرخي ولكن صرح ابن برهان في الوجيز في آخر المسألة بأن النزاع لم يقع في جواز النسخ بعد التمكن من الفعل وإنما وقع في النسخ قبل التمكن من الفعل وكذلك الآمدى في أثناء الاستدلال فإنه قال والخلاف إنما هو قبل التمكن لا بعده .

( تنبيه ) ذكره الهندي اعلم أن كل من قال أن المأمور لا يعلم كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال يلزمه أن يقول بعدم جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال إذ النسخ قبله على هذا التقدير تبين أن الأمر في نفس الأمر وإن كنا نتوهم وجوده والنسخ يستدعى تحقق الأمر السابق فيستحيل النسخ عند عدمه .  
وأما من لم يقل بذلك فجاز أن يقول بجوازه وأن لا يقول بذلك لما يظهر له من دليل يخصه ويتضح عند هذا أن هذه المسألة ليست فرع تلك المسألة على الاطلاق أعنى في الجواز وعدم الجواز كما وقعت إليه الإشارة في كلام النزالي بل في عدم الجواز فقط .

قال ( لنا أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل إفعال ما تؤمر إن هذا هو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم ففسخ قبله قيل تلك بناء على ظنه قلنا لا يخطيء ظنه قيل امثل فانه قطع فوصل قلنا لو كان كذلك لم يحتج إلى القدا قيل الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى قلنا يجوز للابتلاء ) .

استدل أصحابنا على الجواز بالوقوع في قصة الذبيح عليه السلام قالوا وذلك أن الله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل إما أنه أمره بالذبح فثلاثة أوجه .

أحدهما : قول ولده ( يا أبت افعل ما تؤمر ) جوابا لقوله ( يابني لاني أرى في المنام أني أذبحك ) فإن قوله ما تؤمر لا بد وأن تعود إلى شيء وليس ثم غير اني أذبحك فوجب صرفه إليه .

والثاني : قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام ( إن هذا هو البلاء المبين يدل على أن المأمور به هو الذبيح لأن مقدمات الذبيح لا توصف بذلك ،

فإن قلت متى لا توصف بذلك مع العلم بعدم وجوب الذبيح أو مطلقا والأول مسلم والثاني ممنوع وهذا لأن الأمر باضجاع الولد وأخذ المديّة المستفاد من الأمر بالذبيح مع غلبة الظن بأن الذبيح سيؤمر به بلاء مبين قلت متى غلب على ظنه بشيء فهو الواقع في نفس الأمر إذ هو نبي فلا يخطيء ظنه .

والثالث قوله تعالى ( وفديناه بذبح عظيم )<sup>(١)</sup> ولو لم يؤمر بالذبيح لما احتج إلى القداء .

وأما كونه نسخ قبل الفعل فلانه لو لم يفسخ لذبح ضرورة أنه عليه السلام

---

(١) سورة النساء آية (٥٩) .

لايجل بأمر ربه لكنه لم يذبح فدل على أنه نسخ ولم يستدل المصنف على هذا لظهوره ، واعترض الخصم أولاً بأننا لانسلم أنه كان مأموراً بالذبح وإنما كان مأموراً بالمقدمات فظن أنه أمر به والدلائل التي تمسكتم بها إنما هي بناءً على ظنه .

وأجاب في الكتاب بأن ظنون الأنبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ واعترض ثانياً بأننا سلماً أنه أمر بذبح لكن لانسلم أنه نسخ قبل العمل وبيانه أن إبراهيم عليه السلام كان كذا قطع موضعاً من الخلق وتعداه إلى غيره أوصل الله تعالى ما تقدم قطعه .

وأجاب بأنه لو كان كذلك . لم يحتج إلى الفداء لأن الفداء بدل والبدل لا يحتاج إليه مع وجود المبدل ، ولقائل أن يقول لعل الفداء إنما كان الحياة التي من الله تعالى عليه بها مع حصول الذبح لانفس الذبح ، واستدل الخصم بأن قوله صل غدا ركعتين ليس موضوعاً إلا للأمر بالصلاة في ذلك الوقت لغة وشرعاً .

وقوله لاتصل غدا ركعتين ليس موضوعاً إلا للنهي عنها في ذلك الوقت لغة وشرعاً ، فلوجاز أن يرد الأمر بشيء ثم النهى عن فعله في ذلك الوقت الواحد مأموراً ومنهياً ، أجب بأن ذلك لا يستحيل إلا إذا كان المقصود حصول للفعل ، وأما إذا كان الغرض ابتلاء المأمور أى اختياره وامتحانه فيجوز .

فإن السيد قد يقول للعبد أذهب غداً إلى موضع كذا ولا يريد للفعل بل امتحان العبد ايتيين رياضته ثم يقول لاتذهب ، قلت ولا يخفى أن هذه الشبهة إنما ترد إذا كان الوجوب قد نسخ بالتحريم ، أما إذا نسخ بالجواز فليس الشيء مأموراً به ومنهياً عنه ، فإن قلت الله تعالى يعلم من يمثل بمن لا يمثل والاختبار إنما يكون بما يستدعى خبراً يستفيد منه ما لم يكن عالماً به ، قلت المراد اظهار ذلك للخلق والتنبية بذكر العبد الممثل بين العالم .

الآن ترى أن إبراهيم عليه السلام صار له بذلك لسان صدق في الآخرين وربما  
أن بعض من كان لا يؤمن به رآه قد باء إلى امتثال هذا الأمر المدير فصدق  
به وآمن وعرف أنه على الحق المبين ، ومنهم من أجاب عن هذه التشبيه بأنه لم  
يجتمع الأمر والنهي في وقت واحد بل يورود النهي انقطع تعلق الأمر وذكر  
القاضي في مختصر التقريب .

هذا وطريقة أخرى وهي ان نقول كان الرب تعالى قال افعل الفعل الفلاني  
تقربا منك إلى مادام الأمر متصلا بك فاذا نهيتك عنه فلا تفعله تقربا إلى ولا تقربا  
إلى غيري ليتبين للسبب أنه عند النهي منهي عن قصد التقرب بما أمر به أولا إلى الله  
تعالى وهو منهي عن أصل فعله أيضا من غير قصد التقرب .

فائدة الصحيح عن جمهور العلماء أن الذبيح هو إسماعيل عليه السلام واحتجوا  
له بأمر كمالها ظاهرة غير قطعية واستنبط والذي رضى الله عنه من القرآن دليلا  
على ذلك يقارب القطع أو يقتضى القطع بذلك لم يسبقه إليه أحد وهو أن البشارة  
التي وقعت لإبراهيم عليه السلام بالولد من الله تعالى كانت مرتين مرة في قوله (إني  
ذاهب إلى ربِّي سيدين رب هب لي من الصالحين فبشرناه بتلام حام فلما بلغ معه  
السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك) فهذه الآية قاطعة في أن هذا المبشر  
به هو الذبيح .

وقوله تعالى (وأمر أنه قائمه فضحكك فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق  
يعقوب يا ويلتي أملاه وأنا عجوز بهذا يعلى شيخا إن هذا لشيء عجيب) (١) فقد  
صرح في هذه الآية أن المبشر به فيها إسحاق ولم يكن سؤال من إبراهيم عليه السلام  
يل قالت إمرأته أنها عجوز وأنه شيخ وكان ذلك في الشام لما جاءت الملائكة إليه

(١) سورة الصافات آية ٩٩ — ١٠٢ .



بسبب قوم لوط وهو في أواخر أمره وأما البشارة الأولى لما انتقل من العراق إلى الشام حين كان سنه لا يستغرب فيه الولد ولذلك سأله فعلنا بذلك انهما بشارتان في وقتين بعلامين أحدهما بغير سؤال وهو إسحاق صريحاً ، والثانية قبل ذلك بسؤال وهو غيره فقلنا بأنه إسماعيل وهو الذبيح ولا يرد على هذا قوله (ونجيناه ووطا إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة) (٢) ووجه الإيراد ذكر هبة إسحاق بعد الإنجاء لأننا نقول لما ذكر لوطا وإسحاق هو المباشر به في قضية لوط ناسب ذكره ولم يذكره ولم يكن في الآية ما يدل على التعقيب . والبشارة الأولى ولم يكن للوط فيها ذكر والله أعلم .

واعلم أن هذه الفائدة ليس لها كبير تعلق بما نحن فيه من الشرح ولكن لما عظم موقعها حسن إيرادها .

قال (الرابعة يجوز النسخ بلا بدل أو يبدل أثقل كنسخ وجوب تقديم التجوى والكف عن الكفار بالقتال استدل بقوله تعالى نأت بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم أو الأثقل خيراً) .

المسألة مشتملة على بحثين أحدهما في جواز نسخ الشيء لا إلى بدل ذهب إليه الجمهور وخالف فيه قوم من أهل الظاهر وكذلك المعتزلة كما قال القاضي في مختصر التقریب ، واستدل الجمهور بأن وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاته عليه السلام نسخ بلا بدل ، واعلم أن الأصوليين صدروا المسألة بالاختلاف في الجواز وهذا الدليل يدل على أنهم يختارون الوقوع وهو صحيح إذ الظاهر أن نسخ الصدقة قبل التجوى لا إلى بدل وقول من قال وجوب الزكاة هو الناسخ وهو البديل ضعيف من وجهين .

أحدهما أنه تعالى قال (فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة واتوا الزكاة

وأطيعوا الله ورسوله ( فلو كانت الزكاة ناسخة لزم مساراة الصلاة والطاعة لها وأقام الصلاة وطاعة الله ورسوله واجبان قبل ذلك .

وثانيها : انه يحتاج الى نقل التاريخ في ذلك وهو يعيد بل الظاهر انه لما نسخ عنهم وجوب الصدقة أمروا بلزوم الواجبات التي هي عليهم باقية تنبيها على أنها هي ذروة الأمر وسنامه واستدل القاضي في مختصر التقریب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل باننا يجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا الى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلماذا عاقبونا في هذه المسألة فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسألة .

(فائدة) قال الشافعي في الرسالة في ابتداء النسخ والمنسوخ وليس بنسخ فرض أبدا إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فثبت مكانها الكعبة انتهى ، وظاهر هذه العبارة أنه لا يقع النسخ إلا يبدل وليس ذلك مراده بل هو موافق للجماهير على أن النسخ قد يقع بلا بدل وانما أراد الشافعي بهذه كما نبه عليه أبو بكر الصيرفي في شرح الرسالة انه ينقل من حظر إلى الإباحة أو الإباحة إلى حظر وتخيير على حسب أحوال الفروض قال ومثل ذلك مثل المناجاة كأنه يناجي النبي ﷺ بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم الى ما كانوا عليه فان شاءوا وتقرؤا بالصدقة الى الله وان شاءوا ناجوه من غير صدقة قال فهذا معنى قول الشافعي فرض مكان فرض ففهمه انتهى وهذا لا يخالفه فيه الاصوليون فانهم يقولون اذا نسخ الأمر بقوله رفعت الوجوب أو التحريم مثلا عاد الأمر الى ما كان عليه وهو حكم أيضا .

(البحث الثاني) يجوز عند الجمهور نسخ الشيء والاثيان ببدل أثقل منه وخالف بعض أهل الظاهر قال ابن برهان في الوجيز ونقل ناقلون ذلك عن الشافعي وليس بصحيح وانتهى ، وليس بصحيح عنه .

ومنهم من أجاز ذلك عقلا ومنع منه سمما لنا أن الكف عن الكفاز كان واجبا بقوله تعالى ( ودع أذاهم ) وبحوه ثم نسخ بإيجاب القتال وهو أثقل أى أكبر مشقة واستدل الخصم على منعه اعنى التنسخ بلا بدل والنسخ بيدل أثقل بقوله تعالى ( نأت بخير منها أو مثلها فدل على أنه لا بد أن يأتى بالبدل وهو المدعى أولا وعلى أن البدل منحصر فى الأول، والمساوى وهو المدعى ثانيا وأجاب بأن عدم الحكم قد يكون خيرا للمكلف منه فى ذلك الوقت واعترض الهندي على هذا بأن العلم الصرف لا يوصف بقوله نأت لأن ما أتى به فهو شئ وهو صحيح إلا أن نقول النسخ يزبل الحكم ويعيد الأمر إلى ما كان عليه فكان مشتملا على الاتيان بالحكم الذى كان من قبل ومن هذا يظهر أنه أنى بشئ .

وهذا إنما استفدناه من كلام الصيرفى والأصل فيه كلام الشافعى رضى الله عنه وهذا تقرير الجواب عنهم قولهم لا يكون النسخ إلا ببدل والقاضى فى مختصر التقريب قال الجواب عن هذه الآية هذا اخبار عن أن النسخ يقع على هذا الوجه وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه .

قال هذا واضح عند التأمل .

قلت وهذا من القاضى يفهم أن عمل الخلاف فى الجواز وأنه يسلم أن النسخ لا يقع إلا على هذا الوجه وهذا ما اقتضاه كلام الآمدى فى آخر المسألة إذ قال إن سلم امتناع وقوع ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلى وقد قدمنا أن الاستدلال بأية التجوى يدل على أن الخلاف فى الوقوع أيضا وبذلك صرح الهندي إذ قال الآية وإن لم تدل على عدم الوقوع فنلك كفى لأنه إذا ثبت عدم الوقوع ثبت عدم الجواز لأن كل من يقول بالجواز قال بالوقوع فائقول بعدم الوقوع من الجواز قول لم يقل به أحد والظاهر ان ما قال بالجواز قال بالوقوع كما ذكره الهندي وكلام الآمدى إنما هو على سبيل التنزل إذ صدر المسألة بالجواز وقد صرح

الامدى بدليلين وقال أحدهما يدل على الجواز العقلي والثاني على الجواز الشرعي وكلام القاضى ليس بالصريح فى ذلك ان قال بعد ذلك أو يقول معنى فى الجواز قوله ما ننسخ من آية يحمل على بعض الأحكام دون بعض قال ويقوى ذلك على منع صليخ العموم قلت ومن هنا يزخذ من كلام القاضى أن النسكة فى سياق الشرط تعم كما قدمناه فى باب العموم عن إدام الحرمين لقوله ويقوى ذلك على منع صيغة العموم ومفهوم هذا أنه لا يقوى عند تسليمها . وأما الجواب عند استدلالهم بقوله بخير منها أو مثلها على أن البدل منحصر فى الأخف والمساوى .

فقد أجاب فى الكتاب عنه بقوله أو الأثقل خيراً يعنى أن الخير يصدق على ما هو أجزل ثواباً وأصلح لنا فى المعاد وإن كان أثقل فى الحال ومن الخصوم من استدل بقوله ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) (١) واقتصر المتأخرون فى الجواب عن الاستدلال بهذه الآية على قولهم أن ذلك محمول على اليسر فى الآخرة . ومناسب هذا الجواب ، والحق فى الجواب عن ذلك ما ذكره القاضى فى مختصر التقریب من أن ذلك إنما ورد فى مخاطبة المرضى من المسلمين لما خفف الصيام عنهم ولا تعلق له بمسئلتنا .

قال ( الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قووله تعالى متاعاً إلى الحول آية وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة وينسخان مما كما روى عن عائشة قالت كان فيها أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بجمع )

يجوز نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس ونسخهما معاً وخالف فى ذلك كله بعض الشاذين واستدل فى الكتاب لكل من الصور بالوقوع ، أما نسخ الحكم دون

---

(١) سورة البقرة، آية (١٨٥) .

التلاوة فكتسخ الاعتداد بالحوّل من قوله تعالى (مٹاعا إلى الحوّل) بقوله (يربصن  
بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) ، وقد سبق الكلام في آية الحوّل فكان الأولى التمثيل  
بغير هذه الآية المختلف في أنها هل هي منسوخة والآيات في هذا القسم كثيرة ،  
وأما عكسه أعنى نسخ التلاوة دون الحكم فكأروى سعيد بن المسيّب عن عمر بن الخطاب  
رضى الله عنه قال : إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا نجد حديثا في  
كتاب الله فلفد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسى بيده لولا أن يقول  
الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة فإنا  
قد قرأناها برواه الشافعي وهذا لفظه .

وروى الترمذى نحوه والبخارى ومسلم ما يقرب منه وروى النسائى عن أبي  
أمامة أسعد بن سهل ابن حنيف عن خالته قالت لقد قرأناها رسول الله صلى الله  
عليه وسلم آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة بما قضينا من  
لبيها واستاده جيد والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة قلت وأنا لا بين  
لى معنى قول عمر رضى الله عنه لولا أن يقول للناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها  
إذ ظاهر هذا أن كتابتها جائزة وإنما منعه من ذلك قول الناس والجائر في نفسه  
قد يقوم من خارج ما يمنعه .

وإذا كانت كتابتها جائزة لزم أن تكون التلاوة باقية لأن هذا شأن المكتوب  
وقد يقول القائل في مقابلة هذا لو كانت التلاوة باقية لبادر عمر رضى الله عنه  
إلى كتابتها ولم يرجع على مقال الناس لأن مقال الناس لا يصلح مانعا من فعل  
هذا الواجب ، وبالجملة لا بين لى هذه الملازمة أعنى لولا قول الناس لكتب ولعل  
الله أن ييسر علينا حل هذا الأثر بمنه وكرمه فإنا لا نشك في أن عمر رضوان  
الله عليه إنما نطق بالجناب ولكننا تسهم فهمنا ، وأما نسخهما معا فكما روى عن  
عائشة رضى الله عنها أنها قالت كلن فيما أنزل عشر رضعات معلومات فتوفى رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن رواه مسلم ويحسن نعلم أنه ليس في القرآن اليوم وأن حكمه غير ثابت وقد تكلم العلماء في قولها وهي فيما يقرأ من القرآن فإن ظاهره يقتضى أن التلاوة باقية وليس كذلك فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة والأظهر في الجواب أن التلاوة نسخت أيضا ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوفي وبعض الناس يقرأها فيصدق أنه توفي وهي فيما يقرأ .

واعترض الهندي بأن ثبوت نسخ تلاوة ما هو من القرآن وحكمه يتوقف على كونه من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد فلا يثبت به تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معا ، قلت والاعتراض وارد أيضا في منسوخ التلاوة دون الحكم فلا ينبغي أن يقصره على هذا القسم ، ثم قال الهندي يمكن أن يجاب بأن القرآن المثبت بين الدفتين هو الذى لا بد في نقله من التواتر وأما المنسوخ فلانسلم أنه لا يثبت بخبر الواحد سلينا لكن الشيء قد يثبت ضمنا بما لا يثبت به استقلالاً كما قال بعض الأصوليين ،

إذا قال الصحابي في أحد الخبرين المتواترين أنه كان قبل الآخر قبل ولزم منه نسخ المتأخر وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ولقائل أن يقول لا يندفع السؤال بواحد من الجوابين ، أما الأول فأنا لا نعقل كونه منسوخا حتى نعقل كونه قبل ذلك من القرآن وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد قلنا وقوله لانسلم أن القرآن المنسوخ لا يثبت بخبر الواحد لأن نسخه لا يكون إلا بعد ثبوت كونه من القرآن ثم يرد النسخ بعد ذلك متأخرا في الزمان فيصدق إثبات قرآن غير منسوخ بخبر الواحد ثم إثبات نسخه بخبر الواحد ويوضح هذا أن قول الراوى كانت الكلبة للفلانية من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن ثم نسخت تلاوة وحكما في قوة خبرين أحدهما أنها من القرآن والثانى أنها

منسوخة وكلا الخبرين لا يكتفي فيه خبر الواحد، وأما الثاني ففيمنا نحن فيه لم يتعارض دليلاً وفيما استشهد به تعارض دليلان فلذلك رجعتنا في موضع التعارض بمرجح ما وهو قول الصحابي هذا متقدم وإنما الذي يظهر في الجواب عن هذا السؤال أن زماننا هذا ليس زمان النسخ وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد .

( فرع ) قال الأمدى هل يجوز بعد نسخ تلاوة الآية أن يمسه المحدث ويتلوها الجنب تردد فيه الأصوليون والأشبه المنع من ذلك قلت الخلاف وجهان لأصحابنا والصحيح جواز المس والخل ، وقول الأمدى أن المنع أشبه بمنوع ، وذكر الرافعي في أول باب خلافه حد الزنا أن القاضي ابن كج حكى عن بعض الأصحاب وجهها أنه لو قرأ آية الرجم في الصلاة لم تفسد والصحيح خلافه .

قال ( السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافاً لابن هاشم لنا أنه يحمل إن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال أردت سنة قيل يومهم الكذب قلنا ونسخ الأمر يوم البداية ) .

هذه المسألة في نسخ الأخبار والنسخ أما أن يكون لنفس الخبر أو المدلوله وثمته ، فإن كان الأول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا بالأخبار به إذا كنا قد كلفنا بأن نخبر بشئ- فهذان جائزان من غير نزاع سواء كان ما نسخت تلاوته ماضياً أو مستقبلاً وسواء كان مما لا يتغير مدلوله كالأخبار بوجود الله تعالى وحدوث العالم أو كالأخبار بكفر زيد وإيمانه لأن جميع ذلك حكم من الأحكام الشرعية فجاز كونه مصلحة في وقت ومفسدة في آخر ، لكن هل يجوز أن ينسخ تكليفنا بالأخبار عما لا يتغير تكليفنا بالأخبار بتقيضه ، قال الأمدى قالت المعتزلة لا يجوز لآته كذب والتكليف به قبيح وهذا مبنى على قاعدة الحسن والتبجح الباطلة عندنا وعلى هذا فلا مانع من التكليف بالخبر بتقيض الحق هذا الكلام الأمدى ولا يقال عليه

إن الكذب تقصص ونحن نوافق على أن قبحه عقلي لأننا نقول هو في هذه الصورة  
تقصص في المسكف بفتح اللام وهو الخير لا المسكف بكسرها وهو الله تعالى الأمر  
بالإخبار ، ويجوز التكليف بما هو تقصص في حق العبد لأن له تعالى أن يفعل  
ما يشاء ، وأما أن كان النسخ لدلول الخبر فإن كان لا يتغير فلا خلاف في امتناع  
نسخه وإن كان بما يتغير فهي مسألة الكتاب ، ومذهب أكثر المتقدمين منهم أبو هاشم  
فيها المنع سواء كان الخبر ماضياً أو مستقبلاً أو وعيداً أو خبراً عن حكم كالجبر عن  
وجوب الحج واختاره ابن الحاجب ، وقال عبد الجبار وأبو عبد الله وأبو الحسين  
والأمام والآمدى يجوز مطلقاً ، وفصل بمضهم ،

فقال إن كان مدلوله مستقبلاً جاز وإلا فلا ، وهذا هو الذي اختاره المصنف  
وليعلم أن محل الخلاف فيما إذا لم يكن بمعنى الأمر أو النهي كقوله تعالى ( والمطلقات  
يتربصن بأنفسهن ) وقوله ( لا يمتسه إلا المطهرون ) فإن هذا يجوز نسخه ولا يعرف  
فيه خلافاً ولا يتجه لأنه بمعنى الأمر والنهي ، قال الهندي وما نقل الإمام وغيره من  
الخلاف في الخبر عن حكم شرعي ليس هو هذا ) لأن ذلك يحول على ما هو خبر  
في هذا اللفظ والمعنى مدلوله حكم شرعي وما نحن فيه ليس إلا صيغة الخبر  
استعملت في الأمر على وجه التجوز فهو في معنى الأمر ونحن على جزم بأن الصيغة  
لامدخل لها في تجويز النسخ وعدمه فهو في معنى الأمر وقد استدل المصنف على  
ما اختاره بأنه يصح أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً أن لا يلزم من وقوعه محال ، ثم  
يقال أردت سنة واحدة ولا نعى بالنسخ إلا هذا فإن النسخ لإخراج بعض الزمان  
وهو موجود هنا واستدل المانع بأن نسخه يوم الكذب إذ المتبادر منه إلى الفهم  
ليس إلا استيعاب المدة المحبوس بها وإيهام الكذب قبيح ، أجاب بأن نسخ الأمر أيضاً  
يقتضى أن يظن الظان ظهور الشيء بعد ختمائه أي فلو امتنع نسخ الخبر للإيهام  
لامتنع نسخ الأمر ولا قائل به من المنازعين في هذه المسألة هذا ما في الكتاب ،



والحق في المسألة ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من بناء المسألة على أن النسخ بيان أرفع ، فن قال بالأول يجوز ذلك فقال إذا أخبر الله سبحانه عن ثبوت شريعة فيجوز أن يخبر بعدها فيقول أردت ثبوتها بأخبارى الأول إلى هذا الوقت ولم أرد أولاً إلا ذلك وهذا لا يقضى إلا تجويز خلف ولا وقوع خبر بخلاف خبر ، وأما من قال بالثاني كالقاضى فلا يجوز ذلك كيف ونسخ الخبر حينئذ يستلزم الكذب قطعاً لأن الخبر إن كان صادقاً كان النسخ المقتضى رفع بعض مدلوله كاذباً ضرورة أنه صدق وإلا فهو كاذب وبهذا يظهر لك أن من وافق القاضى على أن النسخ رفع لا يحسن منه الذهاب إلى تجويز نسخ الأخبار .

## الفصل الرابع .

### في الناسخ والمنسوخ

قال الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ :

وفيه مسائل الأولى الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالنسبة كفسخ الجلد في حق المحسن وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي رضي الله عنه قول بخلافها دليله في الأول قوله تعالى :

نأت بخبر منها ورد بان السنة وحى أيضاً وفيها بقوله لتبين للناس وأجيب الأول بأن النسخ بيان وعرض الثاني بقوله تبياناً .

المراد هنا بالناسخ والمنسوخ ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة ، أعلم أنه يجوز نسخ الكتاب به والسنة المتواترة بها والأحاد بمثله وبالتواتر ، وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه ، وذهب ابن سريج كما نقل القاضي عنه في مختصر التعريب إلى جأزه ولكن لم يرد وذهب قوم إلى أمتناعها ، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه ، وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على أقدارهم ومن عن خطأوه عظم قدره وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضوع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يلبق بملو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأوله من أخرجه ، قالوا لا بد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محل فتممقوا في محامل ذكرها وأورد الكيان بعضها وأعلم أنهم صعبوا أمراً

سهلا وبالغوا في غير عظيم وهذا أن صح عن الشافعي فهو غير منسكب وأن جبن جماعة من الأصحاب عن نصره هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه .

ولقد صنف شيخ الدنيا الشيخ الجليل أبو الطيب سهل بن الإمام الكبير المتفق على جلالته وعظمته وبلوغه في العلم المبلغ الذي يتضاهل عنده جماعة من المجتهدين أبي سهل الصلوكي كتابا في نصره هذا القول وكذلك الاستاذان الكبيران أبو اسحق الاسفرائيني وتلميذه أبو منصور البغدادي ومما من أئمة الأصول والفقهاء وكانا من الناصرين لهذا الرأي قال للقاضي في مختصر التقريب .

واختلف الذين منوا بنسخ القرآن بالسنة فمنهم من منعه عقلا ومنهم من قال يجوز سمما وانما امتنع بأدلة السمع .

قال القاضي وهذا هو الظن بالشافعي مع علو مرتبته في هذا الفن ومنهم من نقل للشافعي في كل من نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قولين وهو ما أورده في الكتاب والرافعي حكى في باب الهدية وجهين في نسخ السنة بالقرآن أو قولين للتردد منه . قال وينسب المنع إلى أكثر الأصحاب فإن جرى الخلاف في نسخ السنة بالقرآن فليكن من العكس بطريق أولى .

وقال إمام الحرمين قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة وتورد قوله في نسخ السنة بالكتاب ، قلت وهنا هو الذي قاله في الرسالة فإنه قال في باب ابتداء سمي للناسخ والمنسوخ مانصه ولا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان المبتدئ يفرضه فهو الزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لأحد من خلقه انتهى .

ثم قال مانصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله رسوله في أمر من فيه غير ما سن

فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما حدث الله اليه حتى يبين للناس إن له سنة ناسخة التي قبلها بما يخالفها انتهى ، ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي رحمه الله أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى تقوم الحججة على الناس في كل حكم بالكتاب والسنة جميعاً ولا تكون سنة مفردة تخالف الكتاب .

وقوله ولو أحدث الله إلى آخره صريح في ذلك قوله بعد ذلك مانصه فإن قال هل تنسخ السنة بالقرآن قيل له لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي صلى الله عليه وسلم سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة لسنته الأخيرة حتى تقوم الحججة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله انتهى ،

وكذلك ما ذكره بعد ذلك في باب جعل الفرائض التي أحكم الله فرضها بكتابه وبين كيف فرضها على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فإنه قال لما نكلم على صلاة ذات الرقاع مانصه .

وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة فأحدث الله في تلك السنة نسخاً أو مخرجا إلى سنة منها سن رضول الله صلى الله عليه وسلم بسنة تقوم الحججة على الناس بها حتى يكونوا إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها انتهى .

فهذا هو معنى القول المنسوب إلى الشافعي أخطى أنه لا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى ، وأكثر الأصوليين الذين نكثوا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده إلا ما ذكرناه .

واستدل المصنف على كون السنة المتواترة تنسخ الكتاب بأن النبي صلى الله

عليه وسلم رجم المحسن مع شمول آية الجلد له وفيه نظر فان هذا تخصيص  
والمصنف قد ذكره بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة ثم إنه ثابت بالقرآن  
الذي نسخت تلاوته وهو الشيخ والشيخة إذا زنيا فأرجوما .

واستدل على أن الكتاب يُلغى السنة بأن التوجيه إلى بيت المقدس كان ثابتا  
بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى ( فول وجهك شطر المسجد الحرام ) (١) قوله دليله  
في الأول أى دليل الشافعى فى امتناع نسخ الكتاب بالسنة قوله تعالى ( نأت بخير  
منها أو مثلها ) وقد استدلل بها للشافعى رحمه الله فى الرسالة ويمكن تقرير وجه  
الدلالة منها بطريقتين .

أحدهما : أنه تعالى أسند للأنبياء بالخبر أو المثل إلى نفسه وإنما يكون ذلك  
إذا كان الناسخ القرآن .

والثانى : أنه تعالى قال نأت بالخير أو المثل والسنة ليست خيراً من الكتاب  
ولا مثله فدل على أن الاتيان إنما هو بالقرآن .

والجواب أن السنة منزلة اذ هي حاصلة بالوحى كقوله تعالى ( وما ينطق عن  
الهمى ) فالآتى بها هو الله ، وأما الخير أو المثل فالمراد بهما الاكثر ثوابا والمساوى  
ودليل الشافعى فيهما أى فى نسخ الكتاب بالسنة وفى عكسه قوله تعالى ( وأنزلنا  
إليك الذكر لتبين للناس ) (٢) فإما نسخ الكتاب بالسنة فلان الآية دلت على أن  
للسنة تبين جميع القرآن بدليل قوله ( ما نزل إليهم ) فلو كانت ناسخة كانت رافعة  
لامينة

(١) سورة البقرة آية ( ١٤٤ ) .

(٢) سورة النحل آية ( ٤٤ ) .

وأما نسخ السنة بالكتاب فلائها تدل على أن السنة تبين القرآن فلو كان القرآن  
ناسخا بالسنة لكان القرآن بياناً للسنة فيلزم كون كل واحد منهما بياناً للآخر  
وأجيب عن الاول بأن النسخ لا ينافي البيان بل هو عينه بناء على بيان الانتهاء  
الحكم وعن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن تبياناً لكل شيء ) فانه يقتضى أن  
يكون الكتاب تبياناً للسنة كما في قوله لتبين يقتضى أن تكون السنة مبينة للكتاب .  
فلما تعارض مقتضاهما لم يكن الاستدلال بواحد منهما أرجح من عكسه وفي  
الاستدلال بقوله لتبين على المقامين معا نظر آخر لان البيان إن لم يكن مغايراً  
للسنخ لم يتجه الاستدلال به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وإن كان مغايراً لم  
يتجه أن يستدل به على العكس ، وأورد القرافي على الشافعي بأن قوله تعالى ما نزل  
اليهم عام في الكتاب وفي السنة لان السنة منزلة أيضاً فقد يفهم أن الآية أنه عليه  
عليه السلام بين القرآن والسنة بغيرهما وهو خلاف الإجماع فادل عليه الآية  
وقد يجاب عن هذا بأن الآية إنما تدل على أنه بينهما لاتعارض لهما المبين به  
ولعل المبين به منهما أو من أحدهما على أن هذا كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الآية  
وسياقها فان المفهوم منها أن التبين هو التفهيم لا النسخ .

### نسخ المتواتر بالآحاد

قال لا ينسخ المتواتر بالآحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن قيل لا أجد منسوخ  
بما روى أنه عليه السلام نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع قلت لا أجد الحال  
فلا نسخ .

نسخ المتواتر بالآحاد جائز في النقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد  
فقد حكى القاضى في مختصر التقريب عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلاً  
وعبارة المصنف وهكذا ابن الحاجب توهم أن الخلاف فيه وعلى ذلك جرا الجار

بردى في شرحه وهو صحيح لما حكاه القاضى إلا أنه ليس مقصود المصنف غير الجواز السمعى بدليل أنه اختار أنه لا ينسخ ولو نصب المسألة في الجواز العقلى لكان الظن به أن لا يختار ذلك وإذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فأعلم أن الجماهير وإن قالوا بالجواز إلا أنهم اختلفوا في الوقوع فذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع وذهب جماعة من أهل الظاهر إلى وقوعه وفصل القاضى في مختصر التقريب والنزاهة بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه في زمانه عليه السلام دون ما بعده .

ونقل القاضى إجماع الأمة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وإنما اختلفوا في زمانه وكذا إمام الحرمين قال اجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه منظنون ولم يتقرض لزمان الرسول صلى الله عليه وسلم .

واعلم أن المراد المتواتر في هذه المسألة القرآن والسنة المتواترة واستدل المصنف على المنع بأن المتواتر قطعى وخبر الواحد ظنى والظنى لا يمارض القطعى لأن ترجيح الأضعف على الأقوى غير جائز ، وهذا للدليل إنما يتمشى إذا كان محل النزاع في الجواز العقلى ، كذا اعترض به الهندى ظناً منه وقوع الاتفاق على أنه يجوز عقلاً فإنه من نقل الاتفاق عليه .

وقد عرفت أنه محل خلاف إلا أنا نقول قد قررنا أن المصنف إنما تكلم في الوقوع ودليله هذا يقتضى عدم الجواز وهو لا يقول به فيكون منقوضاً ثم أنه ضعيف من أوجه أخر :

أحدها ما ذكره القاضى في مختصر التقريب من أنا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقبلوع به فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أنا نعلم قطعاً بوجوب العمل به فكان صاحب الشريعة قال : إذا نقل من ظاهره العدالة فاطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل .

والثانى : أنا لا نسلم أن المقيلوع لا يدفع بالمنظنون ألا ترى أن اتفاء

الأحكام قبل ورود الشرائع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين ثم إذا نقل خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم أحاداً يثبت العمل به ويرتفع ما يقرر قبل ورود الشرائع ذكره القاضى أيضاً .

والثالث : أنا مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعاً به فإنا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بذهب الراوى وهذا ما لا سبيل إليه ذكره القاضى أيضاً ومراده أن المقطوع به إنا هو أصل الحكم لا ادوايه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وإنما قطع دوامه ، ومنهم من ضعف هذا الدليل بوجهين آخرين :

أحدهما : منع لزوم ترجيح الأضعف على الأقوى وسنده أن الكتاب والسنة المتوازنة وإن كان مقطوعاً بالمتن لكنهما مظهرتا الدلالة وخبر الواحد بالعكس لكونه خاصاً فمصادراً بل خبر الواحد الخاص أقوى دلالته على مدلوله لأن تطرق الضعف إلى مدلول الخبر الواحد الخاص إنما هو احتمال الكذبات والنلط ونطرق الضعف إلى مدلول الكتاب العام إنما هو من جهة تخصيصه بإرادة بعض مدلولاته دون بعض مدلوله أن تطرق التخصيص إلى العام أكثر من تطرق التذب والخلط إلى العدل المتحفظ وضعفه الشيخ حتى الدين المندى بأنه ليس من شرط المنسوخ من الكتاب والسنة المتوازنة أن يكون عاماً وناسخه من خبر الواحد خاصاً حتى يتأتى ما ذكر بل قد يكون عامين أو خاصين والمنسوخ خاصاً والمنسوخ عاماً على رأى من يرى أن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم .

وإذا لم يتأت ما ذكر من المنع لزم ترجيح الأضعف على الأقوى فلم يجز النسخ في هذه الصور وإذا لم يجز في هذه الصور ولم يجز في تلك الصورة لعدم القائل بالفصل في ولا تعارض بمثله بأن يقال إذا جاز النسخ في تلك الصورة لتساويهما جاز في هذه الصورة لعدم القائل بالفصل لأن إلحاق الفرد بالأكثر أولى ولأن تحقق المقسدة في صور عديدة أشد عمقاً من تحققها في صورة واحدة .



ولذا فهما : التقض يجوزان تخصيصهما به ولقائل أن يقول التخصيص أهون  
فلا يلزم من جوازه جواز النسخ ، وأيضا فالتخصيص لا يلزم منه ترجيح الاضعف  
على الأقوى لما ذكر من المعنى فلا يلزم التقض ، واستدل الحضم بقوله تعالى :

( قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة ) (١)  
آية فإنه يقتضى حصر التحريم فيما ذكر في الآية وقد نسخ ذلك بما روت الأئمة  
السته من نهي ﷺ عن أكل كل ذى ناب من السباع فقد نسخ الكتاب بعد هذا  
الخبر الظنى ، وأجاب في الكتاب بأن الآية إنما دلت على الرسول ﷺ لم يحد في  
ذلك الوقت من المحرم إلا الأربعة المذكورة في الآية ولذا قال أوحى بلفظ الماضى  
وبقى ما عداها على الأصل الحل ونهى ﷺ عن أكل كل ذى ناب وجد بعد ذلك  
فلا نسخ لأن الآية دلت الحال ولم تعرض للاستقبال والحديث إنما دل على  
الاستقبال ولو قدر تناول الآية للاستقبال فالحديث مخصص لمعوم ليس غير هذه  
الأربعة بمجرد وهو عموم المفهوم من حصر التحريم في الأربعة بناء على أن المفهوم  
عموما وحيدئذ فهو مخصص لا ناسخ .

قال ( الثالثة الإجماع لا ينسخ لأن النص يتقدمه ولا ينقذ الإجماع ولا ينسخ به  
أما النص والإجماع فظاهران وأما القياس فلزواله بزوال شرطه ) .

هذه المسألة تشتمل على بحثين :

الاول : في أن الحكم الثابت بالإجماع لا ينسخ وأن الحكم الثابت بإجماع  
هذا هو رأى الجماهير أعنى أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب  
ودليله أنه لو انتسخ لكان انتساخه إما بالكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس  
والكل باطل إما بطلانه بالأولين فلان نص الكتاب والسنة متقدم على الإجماع

( ١ ) سورة الأنعام آية ( ١٤٥ ) .

لأن جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ ولا ينعقد الإجماع في زمنه لأنهم أن  
أجمعوا دونه لم يصح وإن كان معهم أو علم بهم وسكت فالهبرة بقوله أو تقريره  
وأما بالإجماع فلا استحالة انعقاده على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجماعين  
وإلى هذا أشار بقوله ولا ينعقد الإجماع بخلافه وأما القياس فلأن شرط صحته أن  
لا يخالف الإجماع فإذا قام القياس على خلاف الإجماع لم يكن معتبرا لزوال شرطه  
وأما أن الإجماع لا يفسخ به فلأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس  
والأولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت أيضا.  
وأعلم أن ما ذكرناه من أن الإجماع لا ينعقد في زمن النبي ﷺ هو ما ذكره الأصوليون  
على طبقاتهم القاضى في مختصر التقريب لمن بعده ولقائل أن يقول إذا كانت الأمة  
لا تجتمع على خطأ انعقد الإجماع بقولها ولا سيما إذا جوزنا الاجتهاد في زمانه وهو  
الصحيح فلعلم اجتهادوا في مسألة واجمعوا عليها ولم يعلم هو ﷺ بهم والإمام وإن  
جرى هنا على ما ذكره الأصوليون من أن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ فقد ذكر  
ما يناقضه بعد ذلك ،

قال ( والقياس إما يفسخ بقياس أجلى منه ) .

للبحث الثاني في نسخ القياس والنسخ به وقد اختلفوا في ذلك والذي ذهب  
إليه المصنف أن القياس إما يفسخ بقياس أجلى من القياس الأول وأظهر ويعرف  
قوة أحد القياسين بما سبأني أن شاء الله في ترجيح الأقيسة وإنما حصر الذي يفسخ  
في القياس الاجلى دون غيره لأن غيره أما نص أو إجماع ويمتنع النسخ بهما لزوال  
شرطه حينئذ كما تقدم ، وأما قياس مساو للأول ويمتنع الترجيح من غير مرجح  
وأما قياس أخفى ويمتنع لتقديم المرجوح على الراجح فقد تحرر من كلام المصنف  
هذا أن القياس قد يكون منسوخاً وقد يكون ناسخاً لأن في نسخ القياس بالقياس  
ذلك ومنهم من منع نسخه والنسخ به مطلقاً ومنهم من جوز نسخه بسائر الأدلة

ونسخ جميع الادله ، وقال الإمام نسخ القياس إما أن يكون في زمان حياة الرسول ﷺ وبعد وفاته فان كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص والإجماع والقياس أما بالنص فبان ينص الرسول ﷺ في الفرع على خلاف الحكم الذى يقتضيه القياس بعد إستقرار التعبد بالقياس .

وأما بالإجماع فلانه إن اختلفت الأمة على قولين قياساً ثم أجمعوا على أحد القولين رافعاً لحكم القياس الذى اقتضى القول وأما بالقياس فبان ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجمله معلا بعلة موجودة في ذلك الفرع ويكون إماره عليتها أقوى من إماره عليه الوصف للحكم الاول في الاصل الاول ويكون كل ذلك بعد التعبد بالقياس الاول .

وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فانه يجوز نسخه في المعنى وإن كان ذلك لا يسمى نسخاً في اللفظ أما بالنص إذا اجتهد إنسان في طلب النصوص ثم لم يظفر بشيء أصلاً ثم أجتهد فخرج شيئاً بالقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص أو إجماع أو قياس أقوى من القياس الاول على خلافه فان قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخاً لحكم الاول من قياس ولكنه لا يسمى ناسخاً لأن القياس انما يكون معمولاً به بشرط أن لا يعارضه شيء من ذلك وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الاول معتداً به فلم يكن للنص الذى وجدته آخراً ناسخاً لذلك القياس ، وأما أن يكون القياس ناسخاً فهو إما أن ينسخ كتاباً أو سنة أو اجماعاً أو اقياساً . والاقسام الثلاثة الاول باطلة بالإجماع .

وأما الرابع وهو كونه ناسخاً لقياس آخر فقد قدم الكلام فيه هذا كلام الإمام قال صاحب التحصيل ، ولقائل أن يقول في هذه الاقسام نظر فليأمله الناظر وما ذكره صاحب التحصيل صحيح فان النظر فيه من أوجه .

احدهما : قوله يجوز نسخ القياس حال حياة النبي ﷺ بالإجماع يناقض قوله .  
قيل ذلك أن الإجماع لا ينعقد في زمنه ﷺ وأنه يتمتع نسخ القياس به أيضا .

والثاني : بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب غير سديد فان ذلك النسخ الذي  
يطلع عليه المجتهد بعد ذلك لا يدوران يكون كان موجودا في زمن النبي ﷺ  
ضرورة أن النصوص لا تنشأ بعده ولكنته كان قد خفي عليه فاذا بان له تبين إذ  
ذاك أن حكم القياس مرتفع من أصله وليس هو من النسخ في شيء لا في اللفظ  
ولا في المعنى سواء قيل كل مجتهد مصيب أم لم يقل بذلك .

والثالث : أن بناء ذلك على أن كل مجتهد مصيب إن صح لم يختص بما بعد  
وفاة الرسول ﷺ .

والرابع : أنه نقل الإجماع على بطلان الأقسام الثلاثة الأولى وليس يجيد لما  
نقله جماعة من تجويز نسخ الكتاب بالسنه وبالقياس عن طائفة .

والخامس : في قوله إن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبدا به  
قلنا لا نسلم فان المصيب وان اتحد فقد انعقد الإجماع على أنه يجب على كل مجتهد  
أن يعمل به ومن قلده بما أداه إليه اجتهاده من قياس أو غيره ، وإن كان قد أخطأ  
الحكم المقرر في نفس الأمر كما يقول فيمن اجتهد ثم أخطأ الكعبة يجب أن يصلح  
إلى الجهة التي استقبلها وإن كانت خطأ في نفس الأمر ، وأعلم أن الإمام لم يخترع  
هذا التفصيل بل سبقه إليه أبو الحسين في المعتمد .

وقال الأمدى العلة الجامعة في القياس إن كانت منصوصة فهي في معنى النص  
ويمكن نسخه بنص أو قياس في معناه لو ذهب إليه ذاهب بعد النبي ﷺ لعدم  
إطلاعه على ناسخه بعد البحث فانه وان وجب عليه اتباع ما ظنه فوق حكمة في  
حقه بعد إطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل يتبين أنه كان منسوخا وإن

كانت مستنبطة فحكها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا لكونه ليس بخطاب لأن النسخ هو الخطاب أما النسخ بالقياس فاختر فيه أنه يصح إن كانت العلة منصوصة وإلا فان كان القياس قطعيا كقياس الأمة على العبد في السراية فانه وإن كان مقدما لكن ليس نسخا لكونه ليس بخطاب والنسخ عنده هو الخطاب وإن كان ظنيا بأن تكون العلة مستنبطة فلا يكون نسخا .

قال ( الرابعة نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس لأن نقي اللازم يستلزم نقي الملزوم والفحوى يكون ناسخا ) .

فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما سبق ، واختلف في أن نسخ الأصل كتحرير التأفيف مثلا هل يستلزم نسخ الفحوى كتحرير الضرب وفي عكسه وهو أن نسخ الفحوى وهو تحريم الضرب هل يستلزم نسخ الأصل وهو تحريم التأفيف على مذاهب .

أحدها : أن نسخ كل منهما يستلزم نسخ الآخر واختاره صاحب الكتاب . واستدل على أن نسخ الفحوى يستلزم بأن الفحوى لازم للأصل ونقي اللازم يستلزم نقي الملزوم ولم يستدل على عكسه وسيأتي إن شاء الله تعالى .

والثاني : أنه لا يلزم من نسخ الآخر .

والثالث : أن نسخ الأصل يستلزم لأن الفحوى تابع له ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع ونسخ الفحوى لا يستلزم ، وجزم الامام بنسخ الأصل يستلزم وأما نسخ الفحوى هل يستلزم فنقله عن اختيار أبي الحسين وكتب عليه ، وقال الامدى المختار أن تحريم الضرب في محل السكوت إن جعلناه من باب القياس فنسخ الأصل يوجب نسخ الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون أصله وإن جعلناه ثابتا

بدلالة اللفظ فلا شك أن دلالة اللفظ على تحريم التأفيف بجهة صريح اللفظ وعلى الضرب بجهة الفحوى وهما دالتان مختلفتان غير أن دلالة الفحوى تابعة فيمكن حينئذ أن يقال لا يلزم من رفع إحدى الدالتين رفع الأخرى .

فإن قلت الفحوى تابع فكيف يمتثل بقاؤه مع ارتفاع المتبوع قلت نسخ حكم المنطوق ليس نسخاً لدلالة بل نسخاً لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل ذلك فما هو أصل دلالة الفحوى غير مرتفع وما هو مرتفع ليس أصلاً للفحوى قوله والنحوى تكون نسخاً قد ادعى الإمام والامدى في ذلك الاتفاق وفيه نظر حجاجاً ونقلأما الحجاج فوقع الاختلاف في أنه هل هو من باب القياس وإذا كان من باب القياس وفي النسخ بالقياس ما تقدم من الخلاف فلا ينفك عن خلاف وأما النقل

قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى في شرح اللمع ما ذكرناه إذ قال من أصحابنا من جعله بالقياس فعلى هذا لا يجوز النسخ به انتهى أى بناء على أنه لا يجوز النسخ بالقياس وذلك هو المختار عند الشيخ أبى اسحاق وكذلك القاضى كائن عليه في مختصر التقريب وفاتنا أن نحكى ذلك فيما تقدم ولكن العهد به قريب .

واستدل الإمام على أن الفحوى ينسخ بأن دلالة إن كانت لفظية فظاهر وإن كانت عقلية قال القرانى يعنى قياسية أى ادرك العقل الحكمة التى لأجلها ورد الحكم فالحق المسكوت بالمنطوق قياساً .

قال الإمام فهى يقينية فيقتضى النسخ لا محالة ، ولقائل أن يقول القياس ليس يقينياً لاحتمال غلطنا فى ان ذلك الحكم فى الأصل معلل وان العلة هى ما ذكرنا فلعل العلة غيرها ولعلها تقضى نفيها يريد ثباته والمسألة خلافية بين العلماء ولا قاطع مع الخلاف والله أعلم .

وهذا تمام القول فى مفهوم الموافقة، وأما مفهوم المخالفة فيجوز نسخه مع نسخ

الأصل وبدونه وذلك واضح كقوله عليه السلام الماء من الماء فإنه نسخ مفهومه بقوله عليه السلام إذا التقى الختانان وبقي أصله وهو وجوب النسل من الانزال ذكره صني الدين المنسدي ، قال وأما نسخ الأصل بدونه فأظهر الاحتمالين أنه لا يجوز لأنه إنما يدل على العدم باعتبار ذلك القدر المذكور فإذا بطل تأثير ذلك القيد بطل ما يبنى عليه فعل هذا نسخ الأصل نسخ للمفهوم وليس المعنى منه أن يرتفع العدم ويحصل الحكم الثبوتى بل المعنى منه أن يرتفع العدم الذى كان شرعياً ويرجع إلى ما كان عليه من قبل .

قال ( الخامسة زيادة صلاة ليس بنسخ قبل تغير الوسط قلنا وكذا زيادة العبادة ) .

اتفق العلماء على أن زيادة عبادة من غير جنس ما سبق وجوبه كزيادة وجوب الزكاة مثلاً على الصلاة ليس بنسخ ، واختلفوا فى أن زيادة صلاة على الصلوات الجنس هل يكون نسخاً فذهب الجاهل إلى أنه ليس بنسخ .

وقال بعض أهل العراق إنه نسخ لأن زيادة هذه السادسة بغير الوسط أى أنها تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون ذلك نسخاً للأمر بالمحافظة على الصلاة الوسطى وأجاب بأن هذا غير سديد إذ يلزم عقبه أن تكون زيادة عبادة على آخر العبادات نسخاً لأنه يجعل العبادة الأخيرة غير الأخيرة فلو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك فيكون نسخاً ، وأعلم أن هذا الجواب غير سديد لأن غير الصلاة من العبادات لم يرد فيه الأمر بالمحافظة على الوسطى ليقال مثله فيها بل الحق عندى أنهم إن أرادوا بكونها تغير الوسط أنها تجعل المتوسط بين الشيتين غير وسط فذلك غير سديد لأن كون العبادة وسطاً أمر حقيقى ليس بشرعى والنسخ إنما يتطرق إلى الحكم الشرعى وإن أرادوا به ما ذكر من نسخ الأمر بالمحافظة على الوسطى فتمهل إن كانت الوسطى علماً على صلاة بعينها أما الصبح أو العصر وليست

فعلى من المتوسط بين الشيئين فا ذكرتموه ساقط إذ لا يلزم من زيادة صلاة أن يرتفع  
الأمر بالمحافظة على تلك الصلاة الفاضلة لعدم منافاته له وان كانت الوسطى المتوسطة  
بين الصلوات فالقول حينئذ الذى يظهر أن الأمر يختلف بما يزيد والحالة هذه فان  
زيدت واحدة فهى ترفع الوسط بالكلية ويتجه ما ذكره اتجاهها واضحا لأن الوسط  
حينئذ وإن كان أمراً حقيقياً إلا أن الشرع ورد عليه وقرره فيكون نسخا للحكم  
الشرعى وإن زيدت اثنين ونحوهما بما لا يرفع الوسط فلا نسخ إذ لم يرفع الوسط  
وانما خرجت الظاهر مثلا عن أن يكون وسطا وكونها كانت الوسط انما هو أمر  
حقيقى اتفاقى لا يرد النسخ عليه والأمر بالمحافظة على الوسط شىء وراء ذلك وهو  
لم يزل بل هو باق .

قال : ( أما زيادة ركعة ونحوها فنلك عند الشافعى رضى الله عنه ونسخ  
عند أبى حنيفة رحمه الله ، و فرق قوم بين ما نفاه المفهوم ومالم ينفعه والقاضى عبد  
الجبار بين ما ينفى اعتداد الأصل وبين مالم ينفعه ، وقال البصرى إن نفى ما ثبت  
شرعا كان نسخاً وإلا فلا زيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستحقاقهما التشهد وزيادة  
التغريب على الحد ليس بنسخ ) .

مضى الكلام فى زيادة العبادة المستقلة كزيادة ركعة أو ركوع فعليه  
مذاهب :

احدهما : أنها ليست نسخاً وهو منذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه وقول  
أبى على وأبى هاشم .

الثانى : أنها نسخ وهو قول الحنيفة .

الثالث : التفصيل : فقال قوم : إن كانت الزيادة قد نفاها المفهوم فيكون  
نسخا وإلا فلا كما قال فى سائمة التمر زكاة ثم قال فى المعامرة زكاة ، وقال القاضى



عبد الجبار بن احمد إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيراً شديداً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها لم يعتد به بل وجوده كعدمه ويجب استنفاه فإنه يكون نسخاً كزيادة ركعة على ركعتين ، وإن كان المزيد عليه لو فعل على نحو ما كان يفعل قبل الزيادة لصح لم يكن نسخاً كزيادة التفرير على حد القاذف .

وقال أبو الحسين البصرى إن كان ارأئد رافضياً لحكم ثابت بدليل شرعى كان نسخاً سواء ثبت بالمنطوق أم بالمفهوم وإن كان ثابتاً بدليل عقلى كالبرآة الأصلية فلا وهذا هو الأحسن عند الإمام والمختار عند الآمدى ، وابن الحاجب ، قوله فزيادة أى فعل ما ذكره أبو الحسين زيادة ركعة على ركعتين يكون حينئذ نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين وزيادة التفرير على الحد فى حق الزانى لا يكون نسخاً لأن عدم التفرير كان ثابتاً بالبرآة الأصلية ، وكلام المصنف يوم أن هذين المسائلين من تنمة كلام أبو الحسين وليس كذلك ، فقد نقل عنه الآمدى فى الفرع الثانى من فروع المسألة أن المسائلين جميعاً ليسا بنسخ .

أما الثانى فظاهر ، وأما الاول فلأن التشهد ليس محله بعد الركعتين بخصوصهما بل آخر الصلاة وذلك غير مرتفع ، وقال بعضهم واختاره الغزالى ، إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال ، كزيادة ركعتين على ركعتى الصبح فهو نسخ وإن لم يكن كذلك كزيادة عشرين على حد القاذف فلا ولم يذكر فى الكتاب هذا المذهب والله أعلم .

قال : ( خاتمة النسخ يعرف بالتاريخ فلو قال الراوى هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال هذا منسوخ لجواز أن يقوله عن اجتهاد ولا يراه ) .

المقصود من هذه الخاتمة بيان الطرق التى بها يعرف النسخ من المنسوخ ، وأنما

ذكر ذلك آخر الباب وجعله خاتمة لنقله بجميع أنواع النسخ وجمله القول فيه أن النسخ يعرف إما بأن ينص عليه الشارع وإم يتعرض المصنف لهذا القسم لوضوحه وإما بالتاريخ بأن يعلم بطريق صحيح أن أحد الدليين المتنافين متأخر عن الآخر فيحكم بأنه ناسخ له ، فلو قال الراوى هذه الآية نزلت قبل تلك الآية أو في سنة كذا والأخرى في السنة التي بعدها وهذا الحديث سابق على ذلك الحديث أو كان في سنة كذا وكذا ، وهذا في السنة التي بعده قيل قوله في ذلك وإن كان قبوله يقتضى نسخ المتواتر وذلك لأن النسخ حصل بطريق التبع والشئ يفتقر إذا كان تابعا ولا يفتقر أصلا في مسائل كثيرة أصولية وفقهية كما أن الشفعة لا تثبت في الأشجار والأبنية بطريق الأصالة وتثبت تبعاً للارض إذا بيعت معها ، وكما إذا قطعت يد المحكوم فإنه لا فدية عليه للشعر الذي عليها والظفر لأنهما هنا تابعان غير مقصودين بالإبادة ، وعلى قياس هذا لو كشط جلدة الرأس فلا فدية ، ويشبه هذا بما لو كان تحت امرتان صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة فإنه يبطل النكاح ويجب المهر ولو قتلها لا يجب المهر لأن البضع تابع عند القتل غير مقصود ويلتحق به أيضاً ما في الرافعي عن التتمة من أنه لا يجوز توكيل المرأة في الاختيار في النكاح إن أسلم الكافر على أكثر من أربع نسوة لأن الفروج لا تستباح بقول النساء .

وفي الإختيار للفراق وجهان لأنه وإن تضمن اختيار الأربع للنكاح فليس أصلا فيه بل تابعا فاغتفر وكذلك إذا أذن السيد للعبد في النكاح وأطلق فزاد على مهر المثل فإن الزيادة يجب في ذمته يتبع بها إذا عتق بلا خلاف ، ولا يقال هل الأخرى في ثبوت هذه الزيادة في ذمة العبد بغير إذن السيد خلاف كما جرى في ضمان العبد بغير إذن السيد لأن الالتزام هاهنا جرى في حين عقد مأذون فيه .

وقد يتمتع الشئ مقصوداً وإن حصل في حين عقد لم يتمتع ونظيره يصح خلع العبد قولاً واحداً ويتمتع من تملك السيد بعقد الهبة على أصح الوجهين ومسائل هذا الفصل تخرج عن حد المد .

أما لو قال الراوى هذا منسوخ لم يقبل لجواز أن يقوله عن اجتهادته  
ولا يلزمنا ذلك الإجتهد أو لا يقتضيه رأينا ، وقال الكرخى : ان عين الراوى  
الناسخ كقوله : هذا نسخ هذا ، فالامر كذلك لجواز ان يقوله عن اجتهاد وان  
لم يمينه بل اقتصر على قوله : هذا مبسوخ قبل لأنه لولا ظهور للنسخ فيه لما  
أطلق النسخ اطلاقا .

قال الإمام هذا ضعيف فلعله قاله لقوة ظنه في أول الأمر كذلك وليس  
كذلك وبالله التوفيق والعون تم الجزء الأول ومن تجزئة المصنف فسخ الله في مدته

## الكتاب الثاني

### في السنة

قال رحمه الله ( الكتاب الثاني في السنة وهي قول الرسول صلى الله عليه وسلم  
أرفعله وقد سبق مباحث القول والكلام في الأفعال وطريق ثبوتها وذلك في بابين  
الباب الأول في أفعاله وفيه مسائل الأولى أن الأنبياء عليهم السلام معصمون لا يصدر  
عنهم ذنب إلا الصفات سهوا والتقرير مذكور في كتاب المصباح

السنة في اللغة الطيقة والسيرة وفي الاصطلاح ما ترجح جانب وجوده على عدمه  
ترجيحاً ليس معه المنع من التقيض وتطلق السنة على ما صدر عن النبي صلى الله عليه  
وسلم من الأقوال والأفعال التي ليست للإعجاز وهذا هو المراد هنا ويدخل  
في الأفعال التقرير لأنه كلف عن الإنكار والكف فعل على المختار كما سبق فإذا  
أردنا تعريف السنة التي عقد لها هذا الكتاب قلنا هي الشيء الصادر عن محمد المصطفى  
صلى الله عليه وسلم لا على وجه الإعجاز وقد سبقت مباحث القول بأقسامها الأمر  
والنهي والعام والخاص والجمل والمبين والناسخ والمنسوخ، وكلامنا الآن في الأفعال  
والباب الأول معقود لها وفي الطرق التي يتوصل بها إلى ثبوت الأفعال ، والباب  
الثاني معقود لذلك وفي الباب الأول مسائل

الأولى في عصمة الأنبياء عليهم الصلوات السلام ، وأعلم أن الكلام في هذه  
مسألة محله علم الكلام واختيار المصنف قد عرفته وهو رأى جماعات ويشترط  
عند من يقول بوقوع ذلك بطريق السهو أن يحصل الذكر والذي تختاره نحن  
وتدين الله تعالى عليه أنه لا يصدر عنهم ذنب لا صغير ولا كبير لا عمداً ولا سهواً

وإن الله تعالى نزه ذواتهم الشريفة عن صدور ثنقائص وهذا هو اعتقاد الشيخ الإمام الوالد ايده الله وعليه جماعة منهم القاضي عياض بن محمد اليحبي ونص على القول به الاستاذ أبو اسحاق في كتابه في اصول الفقه وذاد أنه يمتنع عليهم النسيان يمتنع عليهم النسيان أيضاً ، وأما دعوى الامام في الكلام على الطرق الدالة على القطع بصحة الخبر بما عدا المتواتر في الكلام على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم أنه وقع الاتفاق على جواز السهو والنسيان فهي دعوى غير سديدة لما حكاه الاستاذ وذهب اليه المصنف احوال الكلام في هذه المسألة على كتابه مصباح الارواح قال ( الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والتدب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وابن سعيد الاصطخري وتوقف الصيرفي وهو المختار لاحتمالها وإحتمال أن نكون من خصائصه  
فعل النبي صلى الله عليه وسلم على اقسام

**الاول** أن يدل دليل آخر أو قرينة معه على أنه لوجوب كقوله صلى الله عليه وسلم د سلوكا رأيتموني أصلي (١). وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم (٢) فإن هذين الحديثين يدلان على وجوب اتباعه في افعال الصلاة وافعال الحج إلا ما خصه الدليل والقول في هذا القسم متضح فانه على حسب ما يقوم الدليل والقرينة عليه وفاقاً

**الثاني** ما علم أنه صلى الله عليه وسلم فعله بيانا لشيء نحو قطعه يد السارق من الكوع إذ فعله بيانا لقوله تعالى ( والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما )

**الثالث** ما عرف بالقرينة أنه للاباحة كالافعال الجليلة نحو القيام والمعقود والاكل والشرب وغير ذلك وأمره واضح إلا أن التأمي مستحب وقد كان ابن عمر رضي الله عنه لما حج يجر خطام ناقته حتى يبركها في موضع بركت فيه ناقته النبي صلى الله عليه وسلم تبركا باثاره الظاهرة ومواطن تعاله الشريفة

( ١٩٣ - الإبهاج ج ٢ )

والرابع ما عرف انه مخصوص به كالضحى والاضحى

الخامس ما عرف أنه غير مخصوص به كما كثر التكليف فهذه الأقسام كلها ليس فيها شيء من الخلاف وأمرها واضح وكل هذه الأقسام خرجت بقول المصنف فله المجرى فافهم ذلك

السادس ما تجرى عن جميع ما ذكرناه إلا أن قصد القرية ظاهر فيه فهذا ليس أيضاً مجرداً من كل وجه ولك أن تقول أنه يخرج أيضاً بقول المصنف المجرى وفي هذا القسم اختلاف لنا غرض في تأخير حكايته إلى سابع الأحكام

السابع ما لم يظهر فيه قصد القرية بل كان مجرداً مطلقاً فهذا أمر دائر بين الوجوب والتدب والإباحة لأن المحرم يمتنع صدوره عنه لما تقرر في مسألة عصمة الأنبياء والمكروه يندر وقوعه من أحاد عدول المسلمين فكيف من سيد المتقين وأمام المرسلين والذي نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عهم عنه وإذا دار الأمر بين هذه الأمور فهل يدل على واحد منها هذه مسألة الكتاب وفيها مذاهب

أحدها أنه يدل على الإباحة وهو مذهب مالك وتابعه في ذلك جماعة من الأئمة وجزم به الأمدى

والثاني أنه يدل على التدب وهو المنسوب إلى الشافعي واختاره أمام الحرمين . وبه قالت طوائف من الأئمة ونقله القاضي أبو الطيب عن أبي بكر القفال وعن الصيرفي وسيأتي النقل عن الصيرفي بالوقف

الثالث أنه يدل على الوجوب وبه قال ابن سريج وأبو سعيد الاصطخري وابن خيران وابن أبي هريرة والحنابلة وكثير من المعتزلة ونقله القاضي في مختصر التقريب عن مالك ، قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية

وفروع المذهب مبنية عليه ثم قال القاضي واختلف القائلون بالوجوب على طريقين فذهب بعضهم إلى ان اندرك الوجوب بالعقل وذهب بعضهم إلى ان اندركه بادلہ السمح

الرابع التوقف وعليه جمهور المحققين منا كالصيرفي والواقفية واختاره الغزالي والامام وأتباعه منهم المصنف و صححه القاضي ابو الطيب في الكفاية عن اكثر الاصحاب وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم ابن كج وقالوا لاندرى انه للوجوب أو للندب أو للإباحة لاحتمال هذه الامور كلها ، واحتمال أن يكون أيضا من خصائصه

والخامس انه على الخطر في حقنا حكاه الغزالي قال الآمدى وهو قول بعض من جوز على الانبياء المعاصي قلت وليس مستندا لقائل بهذه المقالة تجوز المعاصي بل ما ذكره القاضي في مختصر التقريب ، فقال ذهب قوم إلى انه يحرم اتباعه وهذا من هؤلاء الانبياء على اصلهم في الاحكام قبل ورود الشرائع فانهم زعموا انها على الخطر ولم يجعل فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم علما في تثبت حكمه في الحكم على ما كان عليه في قضية العقل قبل ورود الشرائع انتهى ، وكذلك ذكر الغزالي وقال لقد صدق هذا القائل في قوله بقى على ما كان واخطأ في قوله

ان الاحكام قبل الشرع على الخطر لما قرناه في موضعه فإن قلت فهل قصد القرية في الفعل قرينة الوجوب أو الندب حتى لا يتأني فية الخلاف المذكور قلت لا تصریح بعضهم بجرى ان الخلاف في التسمين جميعاً اعنى ما ظهر فيه قصد القرية وما لم يظهر غير أن القول بالوجوب والندب يقوى في القسم الاول بالإباحة والتوقف يضعف فيه

وأما القسم الثاني فبالعكس منه فإن قلت فكيف يتجه جريان قول بالاباحة. فيما يظهر فيه قصد القرية فإن القرية لا يجمع استواء الطرفين قلت للنبي صلى الله عليه وسلم قد يقدم على ما هو مستوى الطرفين. لبيان. للامة جواز الاقدام عليه ويثاب صلى الله عليه وسلم بهذا المقصد وهذا الفعل وان كان مستوى الطرفين فيظهر في المباح قصد القرية بهذا الاعتبار ولا يتجه جريان القول بالاباحة إلا بهذا التقرّب على أنا لم نر من المتقدمين من صرح بحكايته في هذا القسم أعنى السادس. وهو ما ظهر فيه قصد القرية نعم حكاه الأمدى ومن تلقاه منه ولا مساعد للامدى على حكايته وأنا قد وقفت على كلام القاضى فن بعده .

**الثامن** ما دار الامر فيه بين أن يكون جبليا وأن يكون شرعيا وهذا القسم لم يذكره الأصوليون فهل يحمل على الجبلى لأنه الأصل عدم التشريع أو على الشرعى لأنه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات .

وهذا القسم قاعدة جلية وهى مفتتح كتابنا الأشباه والنظائر وقد ذكرت فى كتاب الأشباه والنظائر أنه قد يخرج فيها قولان من القولين فى تعارض الأصل والظاهر أن الأصل عدم التشريع والظاهر أنه شرعى لكونه مبعوثا لبيان الشرعيات .

ومن صور هذا القسم أنه صلى الله عليه وسلم دخل من نية كداء وخرج من نية كداء فهل كان ذلك لأنه صادف طريقة أو لأنه سنة فيه وجهان ومنها جلسة الاستراحة عندما حمل اللحم فقيل ذلك جبلى فلا يستحب وقيل شرعى ومنها أنه صلى الله عليه وسلم طاف راكبا فهل يحمل على الجبلى فلا يستجيب أو على الشرعى ومنها حجه راكبا ومنها ذهابه فى البعيد فى طريق وإيابه فى آخر القاعدة مستوفاة فى كتابنا الأشباه والنظائر. كده الله .

قال ( احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يسكرد ولا يحرم والأصل عدم



الوجوب والتدب فبقي الاباحة ورد بأن الغالب من فعله الوجوب  
أو للتدب .

احتج القائل بالاباحة بأن فعله صلى الله عليه وسلم لا يكون حراما لما تقرر  
في مسألة العصمة ولا مكروها لما قدمناه من أنه نادر بالسنة إلى آحاد العدول فكيف  
إلى أشرف المرسلين وهذا عند من يجوز وقوع المكروه وقد قدمناه في ذلك  
في المكروه الذي لا يقصد بفعله بيان جوازه .

أما ما فعله إيين أنه جائز فقد يقال لم لا يقع الاقدام ويكون مستحبا أو واجبا  
بالنسبة إليه لما في اقدمه عليه من تبيين الجواز كما قدمناه والذي يظهر أنه لا يقدم  
على فعله إذ في القول متدوحة عن الفعل وإذا اتقى المحرم والمكروه انحصر الأمر  
في الواجب والمندوب والمباح والأصل عدم الوجوب والتدب فلم يبق الا الاباحة .

وأجاب بأن الغالب على فعله الوجوب والتدب فيكون الحمل على أحدهما  
أولى لأن الحاق الفرد بالأعم الاغلب أرجح وأولى من الحاقه بخلاف ذلك وقاتل  
أن يقول الوجوب والتدب وان كانا غالبا الا أنا لانسلم أنه إيقاوم الأصل الذي  
أشرنا إليه بل الأصل أولى ، قال والتدب بأن قوله تعالى ( لقد كان لكم في رسول  
الله أسوة حسنة ) (١) يدل على الرجحان والأصل عدم الوجوب .

واحتج القائل بالتدب بقوله تعالى ( لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة )  
والاستدلال بهذه الآية يقرر على أربعة أوجه ثلاثة منها تدل على التندية  
والرابع يدل على الوجوب .

الأول : التمسك بقوله لكم ووجهه أنه قال عليكم وذلك يفيد أنه

---

(١) سورة الأحزاب آية (٢١) .

مندوب إليه إذ المباح لانفع فيه واللام للاختصاص بجهة النفع والظاهر من جهة الشرع اعتبار النفع الأخرى لا الدينوى .

**والثاني :** هو ما أورده الإمام التمسك بقوله أسوة وتقريره أن التأسى لو كان واجبا لقال عليكم كما عرفت فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أثبت الأسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا .

**الثالث :** وهو ما أورده في الكتاب التمسك بقوله حسنة ووجهه أن قوله حسنة تدل على الرجحان والوجوب منتف بالاصل فتعين الندب ولم يجب عن هذا بل جمع بينة وبين دليل الإيجاب .

وأجاب عنهما بأن الأسوة والمتابعة من شرطهما العلم بصفة الفعل .

**والرابع :** الدال على الوجوب وتقريره أنه تعالى قال ( لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ) ، وهذا جار مجرى التهديد على ترك التأسى به لأن معنى الآية أن يرجو الله واليوم الآخر فله فيسبب الأسوة الحسنة ومن لا يرجو الله واليوم الآخر فليس له فيه الأسوة الحسنة فيكون وعيدا على ترك التأسى به أو نقول بعبارة أخرى أنه جعل التأسى به لازما لرجاء الله واليوم الآخر فيلزم من عدم التأسى به عدم رجاء الله واليوم الآخر وهو محرم فكذلك ما يستلزمه والتأسى به في الفعل إنما هو بإتيان مثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله واجبا هذا تقرير الأوجه .

واعلم أن الذي يظهر في الآية أن الله تعالى جعل للمؤمنين في النبي صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة وتلك الأسوة هي الاقتداء به وليس عامة في كل شيء إذ هي نكرة في سياق الاثبات فلا تقتضى العموم فلا يلزم دخول الفعل المجرد تحتها هذا من حيث اللفظ وسواء قرر على الوجه المقتضى للوجوب أم للندب والحق من الدلائل الخارجية

الخارجية والبراهين القاطعة أن الاقتداء به في كل شيء مشروع ومحبوب لأن الله تعالى جعله قدوة الخليفة ولكن الاقتداء به يستدعي العلم بصفة الفعل والفعل المجرد لم تعلم صفته فلا يدل وجوب الاقتداء ولا استحبابه عليه .

وأما تمسك الامام بلفظ الأسوة ففيه نظر إذ المعنى أن لكم فيه قدوة وأنه شرع الاقتداء به وذلك أعم من أن يكون على سبيل الوجوب أو الندب أو الاباحة كما تقول زيد قدوة وليس المعنى أنه يجب الاقتداء به ولا يستحب بل ما هو أعم من ذلك .

وأما تمسك المصنف بقوله حسنة فقد أورد عليه أن الحسنة لا تدل على الرجحان لما تقرر في أوائل الكتاب من أن المباح حسن وهذا إيراد لائح في مبادئ النظر إلا أن الذهن يساق في هذه الآية إلى فهم الرجحان من قوله حسنة لا يكاد يتارى فيه .

ولعل سبب ذلك أنه قال لكم أسوة فأفاد ذلك مشروعية الاقتداء فلما قال حسنة بعد ذلك اقتضى زيادة على المشروعية وليست تلك الزيادة الا الرجحان كما تقول زيد انسان فان هذا كلام مفيد يفهم اللبيب منه بقولك انسان فوق ما يفهم من مدلول انسان من حيث هو وهو أنه حلو لحصال الانسانية الشريفة ولو لم يفهم زيادة على مدلول الانسان لم يعد الكلام مفيداً إذ كل زيد انسان .

قال ( والوجوب بقوله تعالى فاتبعوه قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني وما آتاكم الرسول فخذوه واجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة رضى الله عنها فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتسلنا وأجيب بأن المتابعة هي الايمان بمثل ما فعل على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم .

واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع . أما النص ففي مواضع .

أحددها قوله تعالى ( فآمنوا بالله ورسوله النبي الذي يؤمن بالله وكلماته  
وانبعوه (١) وظاهر الأمر الوجوب .

وثانيها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فانبعونني دلت على أن محبة الله تعالى  
التي هي واجبة اجماعا مستلزما لمتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم ولازم الواجب  
واجب فتابعته واجبة .

وثالثها قوله تعالى : وما آتاكم الرسول فخذوه (١) فإذا فعل فقد أنانا بفعل  
فوجب علينا أن نأخذ به وأما الاجماع فان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في  
وجوب النسل من التقاء الختانين فقالت عائشة رضى الله عنها ، إذا جاوز الختان  
الختان فقد وجب النسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا ، رواه  
الامام أحمد والترمذي وقال حسن صحيح (٢) فرجعوا أقول عائشة واثقفوا على  
وجوب النسل بالتقاء الختانين .

والجواب عن الدليلين الأولين بأن المتابعة هي الايمان بمثل فعله على الوجه  
الذي أتى به من التذب أو غيره حتى لو فعله على جهة الوجوب ففعلناه على جهة  
التذب لم تحصل المتابعة .

وحينئذ فيلزم توقف الأمر بالمتابعة على معرفة الجهة وإذا لم تعلم بها لم تؤمر

---

(١) سورة الأعراف (١٥٨) .

(١) سورة الحشر آية (٧) .

(٢) كما رواه البخاري ، كتاب للنسل ، باب التقاء الختانان ، وابن ماجه ،  
كتاب الطهارة ، باب ماجاء في وجوب النسل إذا التقى الختانان ، ورواية أحمد  
ومسلم ، إذا قعد بين شعبها الأربع ثم مس الختان الختان فقد وجب النسل .

وأنظر : نيل الأوطار (١/١٦٠-١٦١)

بالمتابعة ، واعلم أن المتابعة والتأسي بمعنى واجد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا على التأسي الذي احتج به الذاهب إلى التذب كما عرفت :

وللمتابعة والتأسي شرط آخر مع ما ذكر وهو أن يقع الفعل لكونه فعل ، ومن هنا يتايران الموافقة فانه لا يشترط فيها أن تكون علة أياه كونه فعله وعن الآية الثالثة أن معنى قوله آناكم أمركم يدل على ذلك أنه قال في مقابلة وما نهاكم ، وأما الاجماع على وجوب النقل فليس مجرد الفعل بل لأنه فعل في باب المناسك وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك عنه بقوله خذوا عنى مناسككم .

واللفظ وإن ورد في الحج فهو عام في كل نسك أى كل عبادة ، قلت وفي الجواب نظر فإن في الحديث بعد قوله خذوا عنى مناسككم فاني لا أدري لعل لا أحج بعد حجتي هذه كذا رواه مسلم وأحمد والنسائي وعامة من رواه ويتمين بهذا اللفظ حله على أعمال الحج دون غيرها .

ويمكن أن يقال في الجواب عن الاجماع أنهم لم يجمعوا بمجرد فعله عليه السلام بل لفعل عائشة رضى الله عنها معه فان بفعلها يتبين أن الحكم فيها وفينا واحد بخلافه لاحتمال الخصوصية فيه ثم لقائل أن يقول هذا القسم بما ظهر فيه قصد القرية والمصنف إنما تكلم في المتجرد .

قال ( الثالثة جهة فعله تعلم أما بتنصيصه أو تسويته بما علم جهته وبما علم أنه امثال آية دلت على أحدها أو بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلاة بأذان وإقامة وكونه موافقة نذرا أو ممنوعا لولم يجب كالركوعين في الخسوف والتذب بقصد القرية مجردا وكونه قضاء لمنسوب ) .

تقدم أن المتابعة مأمور بها وأن من شرطها العلم بجهة الفعل وهذه المسألة في بيان الطرق التي يعرف بها الجهة وقد عرفت أن فعله صلى الله عليه وسلم منحصر في

الواجب والمندوب والمباح فالطريق حينئذ قد يعم هذه الأمور، وقد يخص البعض منها فالعام أربعة .

أحدها أن ينص على كونه من القسم الفلاني

الثانية أن يسويه بفعل علت جهته كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلاني وكان ذلك الفعل المساو إليه معلوم الجهة .

والثالث أن يقع امثالاً لآية دلت على أحد هذه الثلاثة .

والرابع أن يقع يائناً لآية بجملة دلت على أحدها وإلى هذا القسم أشار بقوله أو يائنها وهو مرفوع عطفاً على قوله امثال أي ويعلم جهة فعله بسبب أن علم ذلك الفعل امثال آية أو بيان ، قوله وخصوصاً أي ويعلم خصوصاً الوجوب بالعلامات الدالة عليه وذلك في أشياء .

أحدها أن يقع صفة تقرر في الشريعة أنها إماراة الوجوب كالصلاة بأذان وإقامة .

والثاني أن يكون جزاء شرط كفعل ماوجب بالندى بأن يقول مثلاً الله على أن جرى الأمر الفلاني صوم غد ، ثم ترى جريان ذلك الأمر وصومه في غد ، واعلم أن وقوع الندى من النبي صلى الله عليه وسلم غير متصوران قلنا بكرامته وهو الذي حكاه الشيخ أبو علي السبختي عن نص الشافعي كما نقل ابن أبي الدم .

الثالث أن يكون بمنزوعاً لولم يجب كالأتيان بالركوعين في صلاة الخسوف والكسوف وكالتان ، ولقاتل أن يقول هذا لا ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فانها شيآن ومنوع منها لولا المقتضى لهما ، ويعرف الوجوب أيضاً بكون قضاء لواجب هذا قد ذكره المصنف في المندوب ومن العجب إخلاله به هنا ، ويعرف أيضاً بالمدائمة على الفعل مع عدم مايدل على عدم الوجوب ، وهذا دليل

ظاهر على الوجوب لأنه لو كان غير واجب لنص عليه دليلاً أو لادخل بتركه لثلاث يوم هم إيجاب ما ليس بواجب .

وقوله والتدب أى ويختص معرفته التدب بشيئين .

احدهما . قصد القرية مجرداً عن إمامة دالة على الوجوب فإنه يدل على أنه مندوب لأن الرجحان ثبت بقصد القرية والأصل عدم الوجوب وفي هذا ما تقدم من الخلاف .

**والثاني :** كون الفعل قضاء لمندوب ويعرف الوجوب والتدب كلاهما بالدلالة على أنه كان مخيراً بينه وبين فعل آخر ثبت وجوبه لأن التخيير لا يقع بين الواجب وما ليس بواجب هذا أهمله المصنف .

قال ( الرابطة الفعلان لا يتعارضان فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولاً متقدماً نسخه وإن عارض متأخراً عاماً فبالعكس وإن اختص بنا خصناً قبل الفعل ونسخ عنا بعده وإن جعل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده ) .

التعارض بين الشئيين هو تعابلهما على وجه يمنع منهما مقتضى صاحبه والتعارض بين الفعلين غير منصور لانهما وإن تناقض حكماً فيجوز أن يكون الفعل في ذلك واجباً ، وفي مثل ذلك الوقت بخلافه ، لان الافعال لاعموم لها ، ولو فرض مع الفعل الاول قول مقتضى الوجوب تكراره ، فالفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو تخصصاً لكن لتلك القول لا للفعل ، فالتعارض بين الفعلين ممنوع بل اما ان يقع بين قولين أو قول وفعل ، ومحل الكلام في الاول كتاب التعادل والتراجيح

وأما الثاني فذكره هنا ، وله أحوال لانه نواماً أن يكون القول متقدماً أو متأخراً أو يجهل الحال .

قوله قولاً متقدماً هذا هو الحال الاول وجملة القول فيه أنه عليه السلام إذا

فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فانه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك للقول عاماً كقوله مثلاً صوم يوم عاشوراء واجب علينا ثم اننا نراه افطر فيه واقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصاً به أم خاصاً بنا .

قوله فإن عارض متأخراً هذا هو الحال الثاني ، فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذى دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه ، وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً يشمله ويشمل أمته فيكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه وجوب تكرره ثم قال لا يجب علينا صومه هذا شرح قوله فان عارض متأخراً عاماً فبالعكس أى يكون الفعل منسوخاً عكس حالته الاولى التى كان فيها ناسخاً للقول .

ولما إن يكون خاصاً به عليه السلام كقوله فى المثال المذكور لا يجب على صيامه فلا تعارض بالنسبة إلى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الاول عليهم وينسخ فى حقه صلوات الله وسلامه عليه ، وإما أن يكون خاصاً بنا كقوله لا يجب عليكم صومه فلا تعارض أيضاً وحكمه عليه السلام مستمر .

وأما نحن فغير تقع عنا التكليف به ثم ان ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصوصاً مبنياً لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص فى اللفظ العام إلى أن يبقى واحداً وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخاً لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصاً لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة .

واعلم أن هذا للتفصيل إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالاتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين ، إن قلنا المخاطب داخل فى عموم خطابه أو علينا معاشر الناس وإما إذا كانت قطعية فلا يمكن



حمل القول المتأخر على التخصيص أصلاً بل يتعين حمله على النسخ مطلقاً ثم هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم بما يجب علينا اتباعه كما عرفت ، وإما أن لم يكن كذلك . فلا تعارض بالنسبة إلينا لعدم تعلق الحكم بنا .

وأما بالنسبة إليه ﷺ فإن دل الدليل على وجوب تكرار للفعل وكان القول المتأخر خاصاً به أو متناً ولا له بطريق النص فيكون القول ناسخاً للفعل ، وإن كان بطريق الظهور فيكون الفعل السابق مخصصاً لهذا العموم لأن المخصص عندنا لا يشترط تأخره عن العام .

ولم يذكر المصنف ذلك لظهور قوله فإن جهل هذا هو الحال الثالث ، وهو أن يكون المتأخر منهما أعنى من القول والفعل مجهولاً فإن أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره جمع لأن الجمع ما بين الدليلين ولو من وجه أولى من خلافه ، وإن لم يكن الجمع بوجه ما وفيه تكلم المصنف فيه مذاهب .

أحدها : أن الأخذ بالقول لأنه مستقل بالدلالة موضوع لها بخلاف الفعل فإنه لم يوضع لها وإن دل فإنما يدل بواسطة القول فيقلد القول لاستلزامه ، وهذا ما جزم به الإمام واتباعه واختاره الأمدى .

والثاني : أنه يقدم الفعل لأنه أوضح الدلالة ألا ترى أنه يبين به القول كالصلاة والحج .

والثالث : الوقوف إلى ظهور التاريخ لتساويهما في الدلالة واختار ابن الحاجب قولاً رابعاً من هذه الثلاثة وهو الوقف بالنسبة إليه ﷺ والقول بالنسبة ترجيح القول فيعمل به في حقتنا لا في حقه بشيء وهذا هو الذي أشعر به إختيار صاحب الكتاب لأنه قال فالأخذ بالقول في حقتنا وسكت عن حقه ﷺ .

قال ( الخامسة أنه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشيخ وقيل لا )

المسألة مشتملة على بحثين .

الأول : فيما كان ﷺ عليه قبل أن يعثه الله تعالى برسالته قال إمام الحرمين وهذا ترجع قائمته إلى ما يجرى مجرى للتواريخ وقد اختلف العلماء في ذلك على مذاهب .

الأول : إنه كان قبل النبوة متعبداً بشرع واختاره ابن الحاجب والمصنف .  
عنا هذا فقاً . كان . عا . ش . نمة آدم وقيل إبراهيم وقيل نوح وقيل موسى وقيل وقال بعضهم ما ثبت أنه تشرع من غير

والمذهب الثاني انه . . . . .  
. . . . .

قال القاضي . في مختصر . . . . .  
ب ، . . . . .  
غير يمتنع عقلاً قال القاضي : وهذا ما ترتضيه وتنصره

قال إمام الحرمين والنزالي والامدني وهو  
له بأنه لو كان على ملة لاقتضى العرف ذكره  
انه وبعد وعارض أمام الحرمين ذلك بأنه  
'بدع وأبعد عن المعتاد ، ذكره القاضي

قال فقد تعارض الامر والوجهان يقال كانت العادة انخرقت للرسول ﷺ  
في أمور منها انصراف همم الناس عن امر دينه والبحث عنه قال وبعدها الاكثر  
على المنع وقيل أمر بالاعتباس ويكذبه انتظار الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا  
قيل راجع في الرجم قلنا للالزام واستدل بآيات أمر فيها فاقفنا الانبياء السالفة  
عليهم السلام ، قلنا في أصول الشريعة وكلياتها .

البحث الثاني في أنه صلى الله عليه وسلم هل تعبد بشرح بهسد النبوة من قبله  
والكلام في ذلك مع من لم ينف التعبد قبل النبوة .

. وأما من نفاه قبل النبوة فقد نفاه بعده بطريق أولى .

وقد ذهب الأكثر من المعتزلة وأصحابنا إلى أنه لم يكن متعبدا بشرح أصلا  
ثم اقرقوا فقالت معتزلتهم أن التتعبد بشرح من قبلنا غير جائز عقلا زاعمين أن ذلك  
لو قدر لاشعر بحطية وتقصية في شرعنا ولتضمن ذلك أيضا اثبات الحاجة إلى  
مراجعة من قبلنا وهذا حط من رتبة الشريعة .

وقال الآخرون أن العقل لا يجمل ذلك ولكنه ممنوع شرعا واختاره الإمام  
والامدى .

وقال قوم من الفقهاء إنه كان متعبدا أى مأمورا بالاعتباس من كتبهم  
كما أشار إليه المصنف ،

وهذا هو اختيار ابن الحاجب وهو معنى قولهم إذا وجدنا حكا في شرع من  
قبلنا ولم يرد في شرعنا ناسخ له لزمننا التعلق به .

قال امام الحرمين وللشافعى ميل إلى هذا وبنا عليه أصلا من أصوله في كتاب  
الاطعمة وتابعه معظم أصحابه .

قال في الكتاب ويكذب هذا المذهب أى يبطل ما ذهب اليه بعض الفقهاء  
أنه عليه السلام كان ينتظر الوحى ولا يقتاب من كتبهم ولا يراجعها إذ لو فعل ذلك لاشهر  
ويكذبه أيضا عدم مراجعتنا إذ لو كان متعبدا لوجب على علمائنا الرجوع إلى كتبهم  
بأسبابه وهذا الوجه هو الذى اعتمد عليه القاضى رضى الله عنه وكذلك امام  
الحرمين .

وقال هو المسلك القاطع فإن الصحابة كانوا يترددون في الوقائع بين الكتاب

والسنة والاجتهاد إذ لم يجدوا متعلقا فيهما وكانوا لا يبحثون على أحكام الكتب المنزلة على من قبل نبينا ﷺ وكذلك من بعدهم من التابعين وتابع التابعين لم يفتقروا قط في جزئية ولا كلية إلى النصارى واليهود ولا التفتوا نحو التوراة والانجيل بشقة ولا إيمان مع تقابل الامارات وتزاحم المشكلات ولقد كانوا يجتزون بقياس الشبه وطرق التلويح والترجيع فكان ذلك اجماعا قاطعا وبرهانا واضحا على عدم الرجوع الى ذلك .

اذ لو كانوا مخاطبين بشرائع من قبلنا لبحث علمائونا عنها كما يبحثوا عن مصادر الشريعة ومواردها .

قال القاضي فإن قال الخصوم بأن ذلك امتنع عليهم من جهة أن أهل الأديان السالفة حرفوا وبدلوا ولم يبق من نقلة كتبهم من يوثق به حتى قال أهل التواريخ لم يبق من يقوم بالتوراة بعد عزير ولا الانجيل بعد يرخيا قيل لهم الجمع بين هذا السؤال والمصير الى الأخذ بشرح من قبلنا تصريح بالتناقض لأن سياقه يجر الى أنه لا يجب تبني الشرائع المتقدمة بل كان التباسها واندراسها وصيرورة التكليف بها تكليفا بالاستحسان لعدم التمكن من الوصول اليه فكأنكم وافقتم المذهب وسالفتم العلة وأيضا فلو كان لنا تعلق في شرح من قبلنا لنهينا الشرع على مواقع الاليس حتى لا يتطعل علينا مراجعة الأحكام .

وأيضاً فانا نقول من أحكام الأوائل ما نقل البنا نقلا يقع به نعلم فهل أخذ أهل الاعصار به وأيضا فإن من أهل الكتاب من أسلم وحنن اسلامه وبلغ من الأمانة والثقة أعلى الرتبة كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار فهلا رجع للصحابة إلى قولهما في الاخبار عما لم يبدل من التوراة واعتد القرائي عن هذا الجواب الأخير بأن الذين أسلبوا من الاخبار وإن كانوا عديلا وعظما في الدين غير أنهم

ليس لهم رواية بالتوراة ولا سند متصل وليس إلا أنهم وجدوا آباؤهم يقرؤون هذا الكتاب والجميع في ذلك الوقت كفار فلا رواية .

ولو وقعت كانت عن الكفار والرواية عن الكفار لا تصح ومن اطلع على أهل الكتاب في شرائعهم ومطالعة أحوالهم حصل على جزم بذلك .

واعترض الخصم بأنه ﷺ رجع إلى التوراة في قصة الرجم في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال إن اليهود جلزوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن امرأة منهم ورجلا زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ ما تجدون في التوراة في شأن الرجم قالوا نفضحهم ويجلدون فقال عبد الله بن سلام كذبت فيها آية الرجم فأتوا بالتوراة ففشروها فوضع أحدهم يده على آية الرجم فقرأ ما قبلها وما بعدها فقال له عبد الله بن سلام إرفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم فقال صدق يا محمد فأمر بهما النبي ﷺ فرجما الحديث وهذا اعتراض ضعيف لأن الرجوع إليها إنما كان لازما لليهود حيث أنكروا أن وجد وجوب الرجم في التوراة فأقيمت الحججة عليهم بوجود ذلك فيما بين أيديهم وأن الحكم فيه موافق لشريعتنا ووضح بهتهم وعنادهم ولم يكن ذلك رجوعا من النبي ﷺ إلى التوراة بل يتعين اعتقاد أن ذلك كان بوحى إليه لتعذر الوصول إلى ما في التوراة لعدم إتصال السند عن التقاء كما ذكره القرافي .

واحتج الخصم بآيات من الكتاب العزيز يدل على أنه ﷺ كان مأمورا باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم السلام كقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) (١) وقوله : ( أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ) (٢) وقوله (ومن يرغب عن ملة

---

(١) سورة الشورى آية (١٢)

إبراهيم إلا من سفه نفسه(٣) وقوله (ثم أوحينا إليك إن اتبع (٤) وقوله (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون)(٥) وهو عليه السلام سيد النبيين والجواب أن المراد بذلك إنما هو وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع وتلك أصول الديانات وكمياتها كقواعد العقائد المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والقواعد العملية المشتركة بين جميع الشرائع لحفظ العقول والنفوس والأموال والانساب والأغراض فإن قلت الستم تقولون أن هذه الكميات لا يجب عقلا وإنما يجب سمعا وإذا ثبت وجوب الانبأح فهو المقصد ، قلت أجاب القاضى فى مختصر التقريب بأننا نقول إنه تعالى ما أوجب على نبيه التوحيد إلا ابتداء ثم به على أنه كلفه بمثل ما كلف من قبله قال القاضى رضى الله عنه وأقوى ما يتمسك به فى إبطال استدلالهم أنه ﷺ ما بحث عن دين واحد من الانبياء المغيين قط لا نوح ولا إبراهيم ولا غيرهما ولو كان ما مورأ بانباع شريعة لبحث عنها فوضح أنه ليس المعنى بأنه شرع لنا من الدين ما وصى به نوحا وأمثال ذلك إلا النهى عن الاشارك وما تابعه من الكميات .

وأما قوله تعالى(فبهدهم اقتداه) فالمراد به افعال مثل فعلهم واعتقد فى التوحيد مثل ما اعتقدوه .

قال القاضى ويدل عليه أنه جمع الانبياء عليهم السلام فى هذه الجملة ونحن نعلم أنهم لا يجتمعون قضية الشريعة ، والذى اجتمعوا عليه هو التوحيد ومعرفة الله

---

(٢) سورة الانعام آية (٩٠)

(٣) سورة البقرة آية (١٣٠)

(٤) سورة النحل آية (١٢٤)

(٥) سورة المائدة آية (٤٤)

تعالى وأمثال ذلك ، فان قلت ان استقام لسبب ذلك في هذه الآية التي صفتها بعميم في أحوال الانبياء فلا يستقيم في الآية المنطوية على تخصيص إبراهيم عليه السلام بالاتباع ، قلت أجاب القاضي بأنه كما خص إبراهيم خصص نوحا .

ونحن نعلم اختلاف ملتبها واستحالة الجمع بينها جملة فدل ذلك على أنه لم يرد اتباع الشريعة وإنما خصص من خصص بالذكر تكرر بماله وتعظيما قال وهذا كقوله تعالى ( وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح (٦) مع إندرجهما في اسم النبيين ونظائر ذلك يكثُر في الكتاب العزيز فروع :

**الاول :** إن قلنا أن شرع من قبلنا شرح لنا فالاختلاف السابق في البحث الاول أنه هل هو شرع آدم أو نوح أو إبراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جا - مهنا بعينا .

**والثاني :** إذا وجدنا حيوانا لا يمكن معرفة حكمه من كتاب ولا سنة ولا استطابة ولا استحباب ولا غير ذلك بما قرره علماء شريعتنا من المأخذ وثبت تحريره في شرع من قبلنا فهل يستجب تحريره فيه قولان الاظهر أنا لانستحب ، وهو قضية كلام عامة الاححاب فان استصحبناه فشرطه أن يثبت تحريره في شرعهم بالكتاب أو السنة ويشهد به عدلان أسلمنا منهم يعرفان المبدل من غيره كذا ذكره أصحابنا ويحدثه ماساف عن القراني .

**والثالث :** اختلف الفقهاء في أن الاسلام هل هو شرط في الاحسان أم لا ومذهبنا أنه ليس بشرط فاذا حكم الحاكم على الذي المحسن رجمه ومذهب أبي حنيفة أن الاسلام شرط في الاحسان واستدل أصحابنا بحديث رجم اليهوديين المتقدم

واعتذر المنفية عنه رجحها بحكم التوراة وهذا ضعيف يظهر : بتقديم (فائدة) الشرائع  
المتقدمة ثلاثة أقسام :

الاول : تعلمه لامن كتبهم ونقل أخبارهم الكفار ولاخلاف أن التكليف  
به علينا .

والثاني : ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمناه بشرعنا أنه كان شرعا  
لهم وأمرنا في شرعنا به الله كقوله تعالى ( وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس )  
وقد قال ( كتب عليكم اةصاص في القتلى ) وقام دليل الشرع على القصاص .

والثالث : ما ثبت أنه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم تؤمن به في شريعتنا  
فهذا هو موضع الخلاف فاضبط ذلك وبالله التوفيق .



## الباب الثاني في الأخبار

قال : ( الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول :

الاول : فيما علم صدقه وهو سبعة .

الاول ما علم وجود خبره بالضرورة أو الاستدلال .

والثاني : خبر الله تعالى وإلا لكنا في بعض الأوقات أكل منه تعالى ونزه .

الثالث : خبر الرسول ﷺ والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وقته

الرابع : خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة .

الخامس : خبر جمع عظيم عن أحوالهم .

السادس : الخبر المحفوف بالقرائن ) .

الخبر قسم من أقسام الكلام والقول في أنه حقيقة في اللسان أو النفساني أو مشترك

على الخلاف السابق وقد يستعمل الخبر في غير القول كقوله :

تخبرني العينات ما القلب كاتم ، لكنه يجاز لعدم تبادره إلى الذهن .

وقد سبق الكلام على حد الخبر في باب تقسيم الألفاظ ، واعلم أن الخبر

وإن كان من حيث هو يحتمل الصدق والكذب لكنه قد يقطع بصدقه أو بكذبه

لأمور خارجة أو لا يقطع بواحد منهما لفقدان ما يوجب القطع وحينئذ فقد يظن

الصدق وقد يظن الكذب ، وقد يستوى الأمران ، والمصنف تبكلم في فصول فيما

يقطع بصدقه ، والثاني فيما يقطع بكذبه والثالث فيما يظن بصدقه ، واقتصر على

هذه الفصول وقد علمت بما ذكرناه أن الخبر منحصر في الصدق والكذب ، لأنه إما مطابق للواقع وهو الصدق أولاً وهو الكذب ، وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد كونه مطابقاً والكاذب غير المطابق مع اعتقاد كونه غير مطابق ، قال وأما الذي لإعتقاد يصحبه فليس بصدق ولا كذب سواء طابق الواقع أم لا يطابقه وهذا قول مزيف عند الجماهير .

الفصل الأول : فيما يقطع بصدقه وهو سبعة أقسام :

الأول : الخبر الذي علم وجود مخبره أى الخبر به وهو بفتح الباء وحصول العلم به قد يكون بالضرورة كقولنا الواحد نصف الإثنين وقد يكون بالاستدلال كقولنا العالم حادث .

الثاني : خبر الله تعالى لأنه لو جاز الكذب عليه لكننا في بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه من جهة الصدق والكذب إن الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وتزه الله تعالى وتبارك عن ذلك علواً كبيراً .

والثالث : خبر الرسول في الدليل على إفادته العلم أنه ادعى الصدق وظهرت المعجزات على في فقه ، وذلك دليل صدقه لآمتناع ظهور المعجزة على يد الكافر وإذا ثبت نبوته فكل ما يخبر به صحيح قطعاً لآمتناع الكذب على الأنبياء أما إن كان فيما يتعلق بالتبليغ والتشريع فبإجماع الأمة وأما إذا لم يكن متعلقاً بالتبليغ فلأنه مبهمة عندنا وكل معصية من صغيرة أو كبيرة فهي ممتنة على الأنبياء عليهم السلام .

والرابع : خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتي إن شاء الله تعالى وهذا إجماعهم عند من يقول إن الإجماع قطعي وأما من يقول أنه ظني فهو ينزاع في إفادته العلم .

الخامس : خبر العدد والجيم للغير عن الصفات القائمة بقلوبهم من الشهوة والنفرة والجوع والعطش ، كقول زيد أنا جائع وعمرو أنا ظامى ، وخالد أنا شاكِر ، وبكر أنا داع ، وهلم جرا ، فإننا نقطع بأنه لا بد فيه من الصدق وأنه ليس كذباً ولكننا نجعل الصحيح منه كما إننا لا نشك في أن بعض الروى عنه عليه السلام صدق وإن جهل عينه ولا يتوهم المتوهم أن هذا هو التواتر الآتي إن شاء الله تعالى في آخر الفصل .

وذلك لأن الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب إذا أخبروا ، فتارة يتفقون في اللفظ وهو التواتر ، وتارة يختلفون في اللفظ والمعنى مع وجود معنى كان فيما أخبروا به وقع عليه اتفاق كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى دينارا وآخر أنه أعطى جملا وآخر فرساً وهلم جرا فإن المخبرين وإن اختلفوا في اللفظ والمعنى فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الإعطاء .

وهذا هو التواتر المعنوي وتارة تتغير الألفاظ والمعاني ولا يقع الاتفاق على معنى كلى ولا جزئى بل كل أحد يخبر عن شأن نفسه بخبر يباير ما أخبر به الآخر ، وهم جمع عظيم تقتضى العادة بأنه لا بد فيهم من صادق في مقاله وهذا هو القسم الذى يتكلم فيه .

فالثابت في التواتر ذلك الشيء أخبر به أهل التواتر وفي المعنوى المصدر المشترك وهو كل أمر وقع الاتفاق عليه صيناً وفي هذا القسم أمر جزئى لم يتفقوا عليه .

السادس : الخبر المحفوف بالقرائن ، ذهب النظام وإمام الحرمين والنزالي والإمام واتباعه منهم المصنف والآمدى وابن الحاجب أنه يفيد العلم وهو المختار وذهب الباقرى إلى أنه لا يفيد .

واحتج الاولون بأن الإنسان إذا سمع أن السلطان غضب على وزيره وأهانته

ثم رأى الوزير خارجاً من باب داره على وجهه الذلة والإتكسار والخوف ياد على أعطافة والوجل يلوح من حركاته وسكناته وحواليه الاعوان كالرسمين عليه وبكلامهم له كلام النظير للنظير بعد أن كانوا خدماً بين يديه وهم ذاهبون به نحو حبس السلطان وعدوه يتصرف فيما كان يتصرف فيه فإنه يقطع بصدق ما سمعه لا يداخله في ذلك شك ولا ريب .

بل لو ظهر مع هذه القرائن شكاً لعد أحق ورشقة سهام الملام وكذلك إذا وجدنا رجلاً مرموقاً عظيم الشأن معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات حاسراً رأسه شاقاً جيده حافياً وهو يصبح بالويل والثبور ويذكر أنه أصيب بولد أو والده وشهدت الجنائز ورؤى النسل مشمراً يدخل ويخرج فهذه القرائن وأمثالها تفيد العلم بصدق الخبر وإن كان واحداً .

وأعلم أن هذه العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مترتبة على قرائن الاحوال وهي لا تنضب انضباط المحدودات بمحدودها .

وقد قلنا أنه لا سبيل إلى حجبها إذا وقعت وهذا كالعلم بخجل الخجل ويرجل الرجل وبسط الثمل وغضب الغضبان ونحوها مما لا يعد ولا يحصى ،

وإذا ثبتت هذه القرائن ترتب عليها علوم بديهية لا ياباها لا يجادها ولو رام أمرؤ العلم بضبط القرائن ووضعها بما يميزها عن غيرها لم يجد إلى ذلك سبيلاً وكأنها تدق عن العبارات وتأتي عن من يحاول ضبطها بها .

وقد قال الشافعي رضي الله عنه من شاهد رضيعاً قبله القم ثدياً من موضع ويرأى فيه آثار الامتصاص وحركات الغلصمة وجريرة المتخرج لم يسترب

في وصول اللبن إلى جوف الصبي وحل له أن يشهد له شهادة بأنه بالرضاع ولو أنه لم يثبت شهادته في بيان الرضاع ولكنه شهد على مارأى من القرائن في وصفها واستعان بالواصفين معرفين فبلغ ذكر القرائن مجلس القضاء لم يثبت الرضاع بذلك .

وذلك إن ماسمه القاضى وصفا لا يبلغ مبلغ العيان ، والذي يقضى بالمعائن إلى درك اليقين يدق مدركه عن عبارة الواصفين .

قال امام الحرمين ولوقيل لازكى خلق الله قريحة وأحدم ذهننا أفضل بين حمرة وجه الغضبان وبين حمرة المرعوب لم تساعده عبارة في محارلة الفصل فان القرائن لا تبلغها غايات العبارات .

وبهذا يتمهد ماقلناه من أن حصول العلم بصدق الخبر لن يتوقف على حد محدود ولا عدد محدود والله أعلم .

قال ( السابع المتواتر وهو خير بلغت روايته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطئهم على الكذب وفيه مسائل الأولى أنه يفيد العلم مطلقاً خلافاً للسمنية وقيل يفيد عن الوجود لا عن الماضى لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية . والأشخاص الماضية وقيل تجرد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستثناس ) .

التواتر لغة هو التتابع وتواتر بحىء القوم أى جاؤا واحداً بعد واحد بقرة بينهما ، ومنه قوله تعالى ( ثم أرسلنا رسالتنا ترى ) (١) أى واحد بعد واحد بقرة

بينهما وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وفي الفصل مسائل أحدها أكثر العقلاء على إنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم اليقين سواء كان خبراً عن أمور موجودة في زماننا كالإخبار عن البلدان البعيدة أو عن أمور ماضية كالإخبار عن وجود الأنبياء عليهم السلام وغيرهم في القرون الماضية .

وقالت السمنية بضم السين المهملة وفتح الميم المشددة بعدها نون ثم باء آخر الحروف وهم قوم من عبدة الأوثان أنه لا يفيد العلم .

قال القاضي في مختصر التقريب وهؤلاء قوم من الأوثان ولا فرق عندهم بين التواتر والمستفيض والآحاد .

وفصل قوم فقالوا إن كان خبراً عن موجود أفاد العلم وإن كان عن ماض فلا يفيد لنا أنا بالضرورة تعلم وجود البلاد النائية كنيسابور وخوارزم والأشخاص الماضية كالشافعي وأبي حنيفة ونجزم بذلك جزماً يجرى مجرى جزئنا بالمشاهدات فيكون المنكر لما كالمشاهدات ومن أنكر ذلك فقط سقطت مكالمته ووضعت بجاحده .

قال القاضي فإن قالوا المحسوسات لما كانت معلومة ضرورية لم يجدها وإنما وجدنا ما تواترت عنه الإخبار قلنا وقد جحد المحسوسات السفسطائية وزعموا أن كل ما يسمى محسوساً فلا حقيقة له وإنما رؤيتنا له تخييل كحكم النائم .

فإن قيل هذا المذهب يؤثر عنهم ولم تر طاقة منهم تقوم بهم حجة .

قال القاضي فيقول كذلك لانزال تنقل مذهب السمنية ولم تر حرجاً وقتة

يكتر بهم .

واعترض الخصم بأننا نجد التفاوت بين خبر التواتر وغيره من المحسوسات

والبيدات كقولنا الواحد نصف الاثنين وقيام التفاوت دليل احتمال بطريق النقيض.  
ومع الاحتمال يخرج عن كونه يقينياً .

والجواب أن سبب التفاوت الحاصل كثرة استعمال بعض القضايا وتصور  
طرفها بخلاف غيرها فلهاذا يستأنس للعقل ببعضها دون بعض وهذا الجواب مبنى  
على أن العلوم لا تتفاوت والذي اختاره كثيرون خلافه .

قال ( الثانية إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة إلى نظر خلافاً لإمام الحرمين  
والحجة والكهفي والبصري وتوقف المرتضى أما لو كان نظرياً لم يحصل لمن لا يتأني  
له كالبه والصبيان قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم على الكذب وأن لا داعي  
لهم إلى الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة إلى نظر ) .

الجمهور على أنه إذا تواتر الخبر أفاد العلم ولا حاجة معه إلى كسب وهو رأى  
الإمام واتباعه منهم المصنف واختاره ابن الحاجب وذهب أبو القاسم الكهفي من  
المعتزلة .

وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي هنا أنه البلخي وكناه أبا مسلم إلى أنه كسبي  
وواقفه أبو بكر الدقاق وأبو الحسين ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الاسلام  
الغزالي وفيه نظر فالذي نص عليه في المستصحب أن تحقيق القول فيه أنه ضروري  
بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة  
حاضرة في الذهن وليس ضرورياً بمعنى أنه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم  
لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس  
عدم اجتماع هذا الجمع على الكذب وإتقائهم على الاخبار عن هذه الواقعة وهذا  
الذي ذكره الغزالي هو الحق وهو الذي اختاره الإمام واتباعه .

أما إمام الحرمين فقد نقل المصنف عنه أيضاً انه نظري وهو صريح في البرهان

بموافقة الكعبي كما نقل المصنف لكنه نزل مذهب الكعبي على محمل يقارب ما ذكره  
الغزالي وهذه عبارته ،

ذهب الكعبي إلى أن العلم بصدق المخبرين تواتراً نظري وقد كثرت المطاعن  
عليه من أصحابه ومن عصابة الحق والتي أراه تنزيل مذهبه عند كثرة المخبرين على  
التنظر في ثبوت إياه جامعة وانتفاها فلم يعن الرجل نظراً عقلياً وفكر اسبرياً على  
مقدمات وتناجح فليس ما ذكره إلا الحق انتهى .

وإذا اتحد رأى أمام الحرمين والغزالي وكان هوى رأى الإمام والجمهور ونزل  
مذهب الكعبي عليه كما صنع أمام الحرمين لم يكن بينهم اختلاف ؛ وهذا التنزيل  
هو الذى ينبغى أن يكون ولا يحصل المسائلة نزاع وتوقف الشريف المرتضى  
والآمدى واحتج الجمهور بأنه لو كان نظرياً لما حصل لمن ليس هو من أهل النظر  
كالبه والصبيان ، قال الإمام ولما حصل علمنا أنه ليس بنظري وفي الدليلين نظر

أما الأول فقال النقشوانى تمنع حصول العلم بالمتواتر الصياني حال طفوليتهم  
وعدم حصول النظر والتمييز لهم حال كونهم مرهقين ، قال وكذلك نقول في البلة  
ياعتبر الحالتين

وأما الثاني فلأنه يلزم من كونه ضروري العلم بأنه ضروري ضرورة إذ العلم  
بالشيء لا يستلزم العلم بصفته واحتج القائل بأنه نظري بان العلم بمحضاه متوقف  
على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين عن الكذب عادة وانه لا داعى لهم اليه من غرض  
دينى أو دنيوى وأما إذا كان متوقفاً على حصول الخبر كان نظرياً والمتوقف على  
النظري ألى أن يكون نظرياً والجواب أن هذه المقدمات حاصلة بقوة قربه من  
الفعل أعنى أنه إذا حصل طرفاً المطلوب في الذهن فمن غير نظر يحصل  
الضرورة بحقيته .



قال **الثاني** ضابطه اعادة العلم وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة وأن لا يستقد  
خلافه لشبهة دليل أو تقليد وأن يكون سند الخبرين احساساً به :

ضابط الخبر المتواتر اعادة العلم فقي اخبر هذا الجمع وأقاد خبرهم العلم علمنا  
انه متواتر ومتى لم يفد تبين لنا أنه غير متواتر أما لفقدان شرط من شروط  
المتواتر أو لوجود مانع وعند هذا يظهر أنه يتعذر الاستدلال بالتواتر على من  
لم يمتدح بحصول العلم له ضرورة أنه لا مرجع في حصول شرائطه إلا حصول العلم  
به ، فمن لم يحصل له العلم لا يمكن الاستدلال به عليه ، ومن قال لم يحصل لي العلم  
لا يقال له بل حصل لك العلم وشروط المتواتر اربعة

احدها أن يكون السامع له غير عالم بمدلوله ضرورة لأن تحصيل الحاصل  
منزل في الاستحالة منزلة تحصيل الممتنع ونحن نضرب لذلك مثالا قائلين ذو العلم  
بأن النبي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لو اخبر بذلك لم يردد علماً ولم يستفيد  
الثاني

**الثاني** أن لا يكون السامع معتقداً خلافه إما لشبهة دليل أو تقليد إمام إن  
كان عاماً وهذا الشرط اعتبره الشريف المرتضى وأخاره المصنف واحتج الشريف  
على اشتراطه بأن حصول العلم عقيب للتواتر إنما هو بالعادة لا بطريق التقليد فإنه  
ربما يتوهم حينئذ انه لا مدخل لما ذكر من الشرط حتى يختلف فعله بحسب اختلافه  
فجاز أن يختلف ذلك باختلاف احوال المسلمين فيحصل للسامع إذا لم يكن قد  
اعتقد تقيض ذلك ولا يحصل له إذا اعتقد تقيضه ثم أورد على نفسه بأنه يلزمكم  
على هذا ان يجوزوا

وأعذق من اخبركم بأنه لم يعلم وجود البلدان الكبيرة والحوادث العظام  
بالاخبار المتواترة لاجل تقليد أو شبهة اعتقدها في نفي تلك الاشياء واجاب عنه

بأنه لا داعى يدعو العقلاء إلى سبق اعتقاد نبي هذه الأمور ولا شبهة في نبي تلك الأشياء والتقليد لا بد وأن يقتهى إلى ما ليس بتقليد دفعا للتسلسل والدور فلا يتصور فيه اعتقاد نبي موجب الخبر فلا جرم أنه لا يجوز صدقه وهذا باطل بأننا قد نجد أنفسنا جازمة بما أخبر به أهل التواتر وإن سبق لنا اعتقاد نبي موجه .

واعلم أن الشريف رام بهذا الاشتراط مراما بعيدا فانه اتخذ ذلك ذريعة إلى معتقده ، فقال وهذا كما أنه النص الدال على إمامة على رضى الله عنه متواترا ثم لم يحصل العلم به لبعض السامعين لاعتقادهم نبي النص لشبهة أو تقليد ولتعدى الغرض من أمد بعيد وأوقع اليبس في أمر عجاب ما أدرى أيتعجب المرء من ذى علم يميل إلى معتقد فيدخل في الدين أمورا شائخة وقواعد كلية يتوصل إلى إثبات ذلك المعتقد الحرى بها ولا داعى له إلى ذلك سوى غرضه الحرى ، أو يدعى التواتر في أمر إذا عرضه على أهل الخبرة بالحديث في الأثر وذوى المعرفة بفنون السبر لم يلب منهم قائلا أن ذلك خبر يمد في الأحاد فضلا عن الحاقه بالتواترات وهذا من بهت الروافض فأنه لو كان لما خفى على أهل يمة السقيفة ولتحدثت به امرأة على مغزها ولا بداه مخالف أو مواقف ولخرجه من رواية الحديث ولو حافظ واحد .

**الثالث :** أن يكون مستند المخبرين في الأخبار وهو الإحساس بالمخبر عنه بأحدى الحواس الخمس لان ما لا يكون كذلك يجوز دخول الغلط والالتباس فيه فلا جرم أنه يحصل العلم به وقال أمام الحرمين لا معنى لاشتراط الحس فإن المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى ثم قد يترتب على الحواس ودركها وقد يحصل عن قرائن الأحوال ولا أثر للحس فيها على الاختصار فإن الحس لا يميز أحرار الخجل والغضب عن أصفرار الخوف والمرعوب ، وإتاما العقل يدرك تميز هذه الأحوال قال فالوجه اشتراط صدور الأخبار عن البدنية والاضطرار ، هذا كلام أمام وفيه نظر لأن ما ذكره راجع إلى الحس أيضا لأن القرائن التى تفيد العلم الضرورى مستندة إلى الحس ضرورة أنها لا تخلو عن أن تكون حالية أو مقالية .

وهما محسوسان ، وأما القرائن العقلية فهي نظرية لا محالة فلا يتصور التواتر فيها ولا تفيد إلا علماً نظرياً ، فلو أخبر الزائدون على عدد أهل التواتر بما لا يحصى عدداً ( عما علموه نظراً لم يفد خبرهم علماً وكانت طلبات العقل قائمة إلى قيام البرهان ، قال إمام الحرمين والسبب في ذلك أن النظر مضطرب العقول ولهذا يتصور الاختلاف فيه نفيًا وإثباتًا فلا يستقل بجميع وجوه النظر عاقل والمقلد ينتسبون إلى رايك في الدعة والهويين من برجاه كذا النظر وإلى ناظر ثم النظر ينتسبون ويتحزبون أحزاباً لا ينضبط على أقدم القرائن في ذكائها وأنها وما وبلاقتها واقتصادها ومن أعظم أسباب اختلافهم إعتراض القواطع والموانع قبل استكمال النظر فلا يتضمن أخبار المخبرين في صحارى النظر صدقا ولا كذبا .

قال (وعددهم مبلغاً يمتنع تواطؤهم على الكذب وقال القاضي لا يكتفى الأربعة وإلا لأفاد قول كل أربعة فلا يجب تركية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب وتوقف في الخمسة ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد وبالفرق بين الرواية والشهادة وشرط اثنا عشر كتباء موسى وعشرون لقوله تعالى أن يكن منكم عشرون صابرون وأربعون لقوله تعالى ومن أتبعك من المؤمنين وكانوا أربعين وسبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف .

الشرط الرابع أن يبلغ عدد المخبرين إلى مبلغ يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب وذلك يختلف باختلاف الوقائع والقرائن والمخبرين ولا يتقيد ذلك بمسدد معين بل هذا القدر كاف عند الجماهير لأنه لا عدد يفرض الف وألفين إلا والكذب منهم غير مستبعد لذى العقل بل المرجح في حصول هذا الشرط وغيره إلى الوجدان فإن وجد السامع نفسه عالماً بما أخبره به على التواتر علم وجود هذا الشرط وغيره وإلا علم إختلاله أو إختلال غيره من الشرائط .

وهذا قد تقدم ذكره لكن من هؤلاء الجماهير من قطع في جانب النفي ولم يقطع في جانب الإثبات فقال بعدم إفادة عدد معين له وتوقف في بعضه وهو القاضى رضى الله عنه حيث قال أقطع بأن قول الأربعة لا يفيد العلم وأتوقف في الخمسة واحجج على ذلك بأنه لو حصل العلم بخبر أربعة صادقين لحصل بخبر كل أربعة صادقين لأنه لو لم يكن كذلك مع تساوى الأحوال والقائلين والسامعين في جميع الشروط لزم الترجيح من غير مرجح ولأنه لو جاز ذلك لجاز أن يحصل العلم بأحد الخبرين الصادقين عن جمع لا يمكن نواظهم على الكذب دون الآخر ولو حصل العلم بخبر كل أربعة صادقين لوجب أن يستقى الحاكم فيما إذا شهد عنده أربعة إن فلاناً زناً بفلانة عن تزكيتهم لأنهم إن كانوا صادقين وجب حصول العلم بقولهم فاستقى عن النزكية وإن لم يحصل القطع بصدقهم وجب أن يحصل العلم بكونهم كاذبين لأن الغرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول كل أربعة صادقين .

فلم يحصل العلم بالصدق فقد اتنى اللازم وإذا اتنى اللازم اتنى الملزوم ولا يمكن إلتفاء حصول العلم لإلتفاء كونهم شهدوا ولا كونهم أربعة إذ هو بخلاف الغرض فتحين أن يكون لإلتفاء الصدق ومتى اتنى الصدق تعين الكذب إذ لا واسطة بينهما وحيث لا يجب تزكيتهم أيضاً للعلم بكذبهم فيخلو عن الفائدة فوضح أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية شهدوا زناً وطلب تزكيتهم واجب بإجماع الأمة فبطل الأول .

قال وأما الخمسة فأتوقف فيها إذ لا يخفى عدم تأتى هذه الندالة فيها لأنه إن لم يضطر إلى العلم بصدقهم قطع بعدم صدقهم ولا يلزم من القطع بعدم صدقهم عدم صدق الأربعة منهم لجواز أن يكون الأربعة منهم شاهد دين الخامس فجاز أن تطلب تزكيتهم لبقاء النصاب . وهذا بخلاف الأربعة لأن كذب أحدهم مسقط

للحجة هذا تقرير حجة القاضى ونحن نقول له إن عنيت بقولك أتوقف فى الحسة  
التوقف فى حصول العلم بقولهم وعدم حصوله فهو صحيح ،

لكن لاختصاص الوقفة بالحسة بل يتأن ذلك فى الألف والألفين إذ لا تقطع  
بمصول العلم بصدقهم ولا بعدمه فكان يجب أن تتوقف فى الكل بهذا المعنى وإن  
عنيت به التوقف فى جواز العلم بقولهم كما فى سائر الإعداد وعدم جوازه كما فى  
الأربعة فهو غير صحيح .

لأنه إذ لم يثبت فىهم الدليل الدال على عدم جواز حصول العلم بقولهم يجب  
إلحاقهم بسائر الأعداد التى يجوز أن يحصل العلم بقولهم قوله وزاد أى رد قول  
القاضى بوجهين :

أحدهما : منع الملازمة ، وأما قوله يلزم الترجيح من غير مرجح فممنوع  
لأنه منسوب إلى الفاعل المختار على مذهبنا ومذهبه فالعلم الحاصل بخبر المتواتر إنما  
هو بخلق الله تعالى لا بطريق التوليد حتى يكون الترجيح من غير مرجح متمماً ،  
وأما قوله الجاز فى أحد الخبرين عن الجمع الكثير دين الآخر فممنوع لأنه يجوز أن  
يختلف فى ذلك عادة الله تعالى فاطرد عادته بخلق العلم الضرورى عقيب أخبار  
الجمع الكثير ولم يطرده ذلك عقيب أخبار الجمع القليل بل تختلف فيه عادته فتارة  
يخلق وتارة لا يخلق .

كما أن عادته مطردة بخلق الحفظ عقيب التكرار على البيت الواحد من الشعر  
ألف مرة ولم تطرد عادته بخلقه عقيب التكرار عليه مرة أو مرتين .

وثانيهما : الفرق بين الراوية والشهادة وذلك أن الشهادة تقتضى شرعاً خاصاً  
فتواطىء الشهود على الكذب فى المشهود عليه غير مستعبد بخلاف الراوية .

وكذلك يشترط فى الشهادة ما لا يشترط فى الرواية .

( ٢١ م — الأبحاث ج ٢ )

قوله وشرط علمت مذهب الجاهير ، وقد ذهب من سواهم من الخائضين في هذا للغزالي اشتراط العدد ثم تضايقت مذاهبهم فيه فلم يعادروا على اختلاف الآراء عدداً من الشرع هو مرتبط حكمه أو جارٍ وفقاً في حكمه حال الإمال إليه منهم ماثل فذهب ذاهبون إلى اشتراط اثني عشر كعدد نقيباء موسى عليه السلام لأن موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني إسرائيل قال الله تعالى ( وربنا منهم اثني عشر نقيباً ) (١) وإنما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وبعضهم شرط عشرين لقوله تعالى ( إن يكن منكم عشرون صابرون يغنوا مائتين ) (٢) وعلى هذا المذهب الغلاف وأبو هشام بن عمر والغوطي لكنهما كما ذكر القاضي في مختصر التقريب شرطاً مع ذلك أن يكونوا من المؤمنين الذين هم أولياء الله ونقل الإمام اشتراط العشرين عن أبي الهذيل وبعضهم شرط أربعين مصيراً إلى عدد الجمعة ذهاباً إلى أن العدد هو الذي نزل فيه قوله سبحانه وتعالى ( يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ) (٣) فنزلت هذه الآية لما آمن أربعون من الرجال ،

وشرط آخرون ، من سبعين تمسكاً بقوله تعالى ( واختار موسى قومه سبعين وشرط آخرون من سبعين تمسكاً بقوله تعالى ( واختار موسى قومه سبعين وجلا لمتقاتنا ) (٤) وقال قوم ثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والبضع بكسر الباء هو ما بين الثلاث إلى التسع والذي في مختصر التقريب القاضي والبرهان لإمام الحرمين والوجيز لابن برهان والأحكام الأمدى تفصيلاً هذا العدد بثلاثمائة وثلاثة عشر

(١) سورة المائدة آية ( ١٢ ) .

(٢) سورة الأنفال آية ( ٦٥ ) .

(٣) سورة الأنفال آية ( ٦٤ ) .

(٤) سبأ آية ( ١٥٤ ) .

وهو لا يبان ما نقل المصنف ولعل الناظر في كتب المحدثين يجد أنهم كانوا ثلاثمائة رجل وخمسة رجال . .

وهو أيضا غير مبين وذلك لأن الذين خرجوا مع النبي ﷺ في غزوة بدر للقتال ثلاثمائة رجل وخمسة رجال ولم يحضر الغزوة مائة من المؤمنين أدخلهم النبي ﷺ في حكم عداد الحاضرين وأجرى عليهم حكمهم فكانت الجملة ثلاثمائة وثلاثة عشر فاستفد هذا فان جماعة من المحدثين ذهلوا عنه حتى حكاه بعضهم خلافا فقال قيل ثلاثمائة وقيل ثلثمائة وخمسة رجال كالحافظ شرف الدين الدمياطي وغيره والجمع بين القولين ما أشرنا إليه .

قال المصنف تبعا للجماهير والكل ضعيف وهو كذلك لأننا نعارض بعض هذه المذاهب ببعض ولا يتجه عند تعارضها ترجيح بعض على بعض .

قال إمام الحرمين وإن عن ترجيح فليس من سدلول الحق المقطوع به فان الترجيحات ثمراتها غلبان الظنون في مطرد العادة وأيضا فانه لا تعلق لشيء من هذه الأعداد بالاختيار .

وإنما هي في قضايا غايات جرت في حكاية أحوال وليس في العقل ما يقتضى بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم فلا وجه لاعتبار شيء منها وأيضا فان عدد ما ذكره إلا ويمكن فرض تواطؤهم على الكذب وبالجملة فالاعداد التي تمسكوا بها منقسمة إلى واقع في أقاصيص وحكايات أحوال جرت بوقاف فكان لا يمتنع أن يقع أدل من تلك اللباغ وأكثر وهي واردة في أحكام لا تعلق لها بالصدق والكذب إطلا معنى للتمسك بها ويلتحق بهذه المذاهب قول بعضهم باشتراط عدد يمة الرضوان قال أمام الحرمين وهم ألف وتسعمائة .

وقال ضرار بن عمرو لا بد من خبر كل الأمة وهو الاجماع؛ حكاه القاضي في محتمر التقریب وحكى عن صاحب أبي الهذيل المعروف بأبي عبد الرحمن أنه اشترط

خمسة من المؤمنين الذين هم أولياء الله شرط عصمتهم عن الكذب، قال ولا بد منهم .  
من سادس ليس من الأولياء لتلبس أعيانهم فلا يشر إلى واحد منهم أولا ويجوز  
أن يكون هو السادس ، قال القاضي وهو مذهب خالف فيه سائر المذاهب ومنهم .  
من شرط خمسة وأطلق حكاة الأمدى وابن برهان في وجيزه وقال طوائف من .  
الفقهاء ينبغي أن يبلغوا مبانا لا تحويهم بلد ولا يحصرهم عدد قال أمام الحرمين .  
وهو سرف وبجازة حد وذهول عن مدرك الحق .

قال : ( ثم إن أخبروا عن عيان فذاك وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات .

عدد التواتر أن أخبروا عن معاينة فذاك وإن لم يخبروا عن معاينة اشترط  
وجود هذا العدد أعنى الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل الطبقات  
وهو معنى قول الأصوليين لا بد فيه من استواء الطرفين والواسطة وبهذا يتبين أن .  
التواتر قد ينقلب أحادا وربما اندرس دهرها فالتواتر من أخبار الرسول ﷺ  
ما طردت الشرائع فيه عصرا بعد عصر حتى إنتهى إلينا وهذا الاخفاء فيه ، قال .  
إمام الحرمين ولكنه ليس من شرط التواتر قال بل حاصل ذلك أن التواتر قد ينقلب  
أحادا وليس من شرائط وقوع التواتر فلا يصح تعبيرهم باشتراط استواء الطرفين  
والواسطة .

قال : ( الرابعة مثلا لو أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وآخر أنه أعطى  
فرسا وآخر أنه أعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك لوجوده في الكل ) .

التواتر قد يكون لفظيا وهو ماسبق وقد يكون معنويا وهو أن يجتمع من  
يتمتع تواطؤهم على الكذب على الأخبار عن شيء وتباين أقوالهم فيما يخبرون به  
ولكن يكون بينها قدر مشترك فيحصل له التواتر لوجوده في خبر كل واحد  
ووقوع الاتفاق عليه ضمنا إذ الكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة  
إخباراتهم عن جزئياته .



ومثال ذلك ما إذا قال زيد: أعطى حاتم ديناراً وقال عمر: أعطى فرساً.  
وقال خالد: أعطى رجلاً رجلاً حتى يبلغ حد التواتر فإنه يثبت بهذه الأخبار  
القدر المشترك وهو صدور الاعطاء منه ولو أن زيدا ذكر أنه أعطى وتصدق  
روهب مراراً وعمرو قال: أضاف ووقف وأنعم بالمال مراراً وهلم جرا لتواتر  
في نحو هذه الصورة شأن مجرد الاعطاء والكريم.

## الفصل الثاني

### فيما علم كذبه

قال ( الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسبان الاول ما علم خلافه ضرورة، أو استدلالا ) .

الخبر المقطوع بكذبه ذكر المصنف أنه قسبان الاول ما علم بالضرورة خلافه كالأخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو بالاستدلال بأخبار الفيلسوف يقدم العالم .

قال ( الثاني ما لو صح لتوفير الدواعي على نقله كما تعلم أنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما إذ لو كان لنقل وأدعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي ولم تتواتر كما لم تتواتر الإقامة والتسمية ومعجزات الرسول ﷺ قلنا الأولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها بخلاف الإمامة وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين ) .

القسم الثاني الخبر الذي لو كان صحيحا لسكانت الدواعي متوفرة على نقله إما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة أو لتعلق أصل الدين به كالنص الذي تزعم الروافض أنه دل على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا إنا نقطع بأنه لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما وليس مستند هذا القطع ، إلا أنه لو كان لتواتر وقالت الشيعة ما ندعيه من النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لم يتواتر كما لو يتواتر كلمات الإقامة من أنها متى أو فرادى والتسمية في الصلاة ومعجزات رسول الله ﷺ التي لم تتوافر

كحنين الجذع اليه وتسليم الحجر عليه ووقوف الشجر بين يديه وتسييح الحصى في يمينه مع توافر الدواعى على نقلها فدل ذلك على عدم تواتر ما توافر الدواعى على نقله ليس دليلا على عدم صحته وأجاب عن الأولين أعنى الإقامة والتسمية بأنهما من مسائل الفروع ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها فلم تتوافر الدواعى على نقلها لذلك ، بخلاف الإمامة فإنها من الأصول ومخالفتها بدعة ومؤثرة في اللعن فتتوافر الدواعى على نقلها فلما لم تتوافر دل على عدم صحته .

وعن الثالث أن تلك المعجزات التي لم تتواتر لم تسكن بحضرة جمع عظيم فعدم تواترها إنما هو لقلة المشاهدين ، فإن قلت يارض هذا بمثله فنقول إنما لم تتواتر النص الدال على إمامة علي رضي الله عنه لقلة السامعين ، قلت ما تدعون من النص لانعرفه بنقل في الأحاد الصحاح فضلا عن المتواترات ، ولو كان له وجود لما جنى على أهل بيعة السقيفة وتحدثت به امرأة في خدرها ولا أبدأت معاضدا ومعاندا ، وقد كان الأمر إذ ذاك مضلا إذنا يحتاج إلى التلويح فضلا عن النص الصريح ولم يكن عن إبدائه غنى بخلاف سائر معجزات النبي ﷺ فإنه ربما اكتفى بنقل القرآن الذي هو أشهرها وأعظمها عن نقلها وخلافة أبي بكر رضوان الله عليه لم يكن مؤيدة شوكة قاهرة وإنما كان الأمر فوضى .

ومن المعلوم أن أمر الولايات من أخطر الأشياء في العادات ولا تنسق للنفوس إلى شيء تشوقها إلى نقل ما يتعلق بالولايات ففيها تطير الجماجم عن الغلاصم وتهلك النفوس ، ويلوح من هذا فرق آخر واضح بين ما سأله من أمر الإقامة وبين الإمامة .

قال إمام الحرمين وهو من أغمض الأسئلة فإن بلال كان يقيم بعد الهجرة إلى إنقلاب رسول الله ﷺ إلى رضوانه في اليوم واليلة خمس مرات ثم لم يضح للتواتر ،

واختلفت النقلة فنقول الإقامة شعار مسنون ليس بالعظيم الموقع في العرف والشرع، قال إمام الحرمين والمعتمد عندي أن الصحابة هونت أمر الأفراد والثنية فلم يعتنوا بالاشاعة وأشاعوا أفضى إلى الدروس وليس ذلك بدعا فيما ليس من المزائم وهذا ينضم إليه بدع نارت مع تواتر وأصحاب سلطنة واستيلاء وقهر فانه جرى في آخر أيام علي رضي الله عنه قريب من مائة سنة داوهي تشيب النواصي واستقر على تغيير ما كان منوطا بالأمر إذ كانت الجماعة وإقامة شعارها من أهم ما يهتم به الأمر ثم ألهى الناس عنه ما حدث فقد تقرر واضحاً من المقطوع بكذبه خبر لوصح لتوفرت الدواعي على نقلة ويتبين به بطلان ما إدعاه الروافض من النص وفساد قول العيسوية أن في التوراة أن موسى بن عمران عليه السلام آخر مبعوث، فان هذا لو كان لذكره أخبار اليهود في زمن رسول الله ﷺ ولما آثروا عنه معدلا إلى تعريف نعمت رسول الله ﷺ وتبدلهم الذي خانوا به وخسروا ، وأعلم أن المصنف لم يذكر من المقطوع بكذبه غير قسمين .

وذكر الإمام ثالثا وهو ما نقل عن النبي ﷺ بعد استقرار الاخبار ثم فتن عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة ، ولقاتل أن يقول غاية منتهى المتنب الجلد والمتنصص الألد عدم الوجدان فكيف ينهض ذلك قاطعا في عدم الوجود وإنما قصاره ظن غالب يوجب أن لا يلتفت إلى ذلك الخبر وأن فرض دليل عقلي أو شرعي أو توفر الدواعي على نقله عاد إلى القسمين المذكورين في الكتاب .

وذكر إمام الحرمين قسما رابعا فقال ، وما يذكر من أقسام الكذب أن يتنبأ منتهى من غير معجزة فيقطع بكذبه قال وهذا محض عندي ، فاقول أن تنبأ وزعم أن الخلق كلهم متابعتة وتصديقه من غير آية فهذا كذب فان مساقه يفضى إلى تكليف ما لا يخلق وهو العلم بصدقه من غير سبيل مؤد إلى العلم فاما إذا قال

ما اكلف الخلق أتباعي ولسكن أوحى إلى فلا يقطع بكذبه قلت وهذا كله يجب أن يكون فيما إذا كان من أدعى النبوة محمد ﷺ .

وأما بعده فيقطع بكذبه لقيام القاطع على أن لانبى بعده وهذا راجع إلى القسم الأول وهو ما علم خلافة استدلالا .

قال ( مسألة بعض ما نسب إلى الرسول ﷺ كذب لقوله سيكذب على ولان منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه ) .

بعض الأخبار المروية عن النبي ﷺ بطريق الأحاد مقطوع بكذبه لوجهين .

أحدهما : أنه روى عنه ﷺ أنه قال سيكذب على فان صح هذا الحديث لزم وقوع الكذب عليه ضرورة صدقه فيما يقول به وإن لم يصح مع كونه روى عنه فقد حصل الكذب فيما روى عنه ضرورة أن هذا الخبر من جملة ما روى عنه لكن على هذا التقدير يتبين الموضوع عليه وهو هذا الخبر والدعوى كانت مبهمته في بعض غير معين ، فان قلت تلزم صحته ولا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعى لأنه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز أن يقع في المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وإن دلت على الاستقبال فائما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه ، وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة ، واعلم ان هذا الحديث لا يعرف ويشبه ان يكون موضوعا

الثاني ان من جملة ما روى عنه ﷺ ما لا يقبل التأويل إما لمعارضه الدليل العقلي أو غير ذلك مما يوجب عدم قبوله التأويل فيمتنع صدوره عنه عليه السلام قطعاً

قال ( وسببه نسيان الراوى أو غلطة أو اقتراف الملاحظة لتنغير العلل ) سببه وقوع الكذب عليه عليه السلام اما نسيان لراوى لطول عهد بالخبر المسموع أو غير ذلك فربما لحل للنسيان على نقص ما يحل بالمعنى أو رفع ما هو موقوف أو غير ذلك من افات النسيان واما غلطة بأن اراد النطقى بلفظ فسبق اسانه إلى سواء أو وضع لفظا مكان آخر ظانا انه يؤدى معناه واما اقتراف الزنادقة وغيرهم من أعداء الدين الذين وضعوا احاديث تخالف العقول ونسبوا إلى النبي عليه السلام تنفيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة ، وقد يقع الوضع من متها لك على حب الجاه كما وضعوا في دولة بنى العباس رضى الله عنه نصوصا دالة على امامة العباس وذريته ومن التواء المتعصبين من وضع احاديث لتقرير مذهبه ودفع خصومه ، ومنهم من جوز وضع الاحاديث للترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية فوقع منه الوضع فى ذلك واسباب الوضع كثيرة لانها تختلف باختلاف اغراض الفسقة المتمردين والزنادقة المبغضين والله اعلم

## الفصل الثالث

### فيما ظن صدقه

فيما ظن صدقه وهو خبر للعدل الواحد والنظر في طرفين الأول في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصرى ذل الفعل أيضا وانكره قوم لعدم الدليل أو للدليل على عدمه شرعا أو عقلا واحاله آخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية )

القسم الثالث من أقسام الخير مالا يقطع بصدقه ولا يصدقه ولا ينكذه وله احوال لانه إما أن يترجح احتمال صدقه أو يكذبه كخبر العدل والفاسق أو يتساوى كخبر المجهول وإنما يجب العمل بالقسم الأول فلذلك اقتصر على ذكره هنا فقوله العدل احترازاً عن القسمين الآخرين وقوله الواحد احتراز عن المتوازن فإن المراد بخبر الواحد عند الأصوليين ما لم يبلغ حد التواتر بما لا يسيل إلى القطع بصدقه أو كذبه سواء نقله واحداً أم جمع منحصرون وقد يخبر واحد فيعلم صدقه كالنبي ولا يعد ذلك من اخبار الأحاد ويدخل في خبر الواحد المستفيض ، قال الأمدى وهو ما نقله جماعة يزيد على الثلاثة والأربعة وقيل المستفيض وما تلقته الأمة بالقبول وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول محكوم بصدقه قال إمام الحرمين وفصل ذلك في مصنفاته فقال إن تفقروا على العمل به لم يقطع بصدقه وحل الأمر على اعتقاد وجوب العمل بخبر الواحد وأن تلقوه بالقبول قولاً وطقاً فان تصحيح الأئمة للخبر يجري على حكم الظاهر ، فاذا اجتمع شروط الصحة أطلق عليه المحدثون الصحة فلا وجه للقطع والحالة هذه ، قال امام الحرمين ثم لو قيل للقاضي لو رفعوا هذا الظن وبأحوا بالصدق فاذا تقول لقال مجيباً لا يتصور هذا

فانهم لا يصلون إلى العلم بصدقه ، ولو قطعوا لسكانوا مجازفين وأهل الإجماع لا يجهمون على باطل ، وقال الاستاذ أبو اسحاق المستفيض ما تتفق عليه أئمة الحديث وزعم أنه يقتضى العلم نظراً والمتواتر يقضيه ضرورة ، وضعف امام الحرمين ما قاله الاستاذ بأن العرف وأطراد الاعتبار لا يقتضى الصق قطعاً بل قصاره غلبه الظن والمختار أن المستفيض ما يعده الناس شائماً وقد صدر عن اصل ليخرج الشائع لا عن اصل وأقل والمستفيض اثنان ، وقد حصر المصنف مقصود هذا الفصل في طرفين

احدهما : في وجوب العمل بخبر الواحد قال الجمهور يجب العمل به سما

وقال أحمد بن حنبل والقفال وأبو العباس بن سريج منا وأبو الحسين دل عليه العقل مع السمع وقد عرفت في أوائل الشرح اعتذار القاضى والأستاذ همن قضى بدلالة العقل على ذلك من أصحابنا أهل السنة كأحمد وابن سريج والقفال ومن الناس من انكر التعبد به وقد انقسموا ما بينهم إلى مذاهب .

الاول : أنه لم يوجد ما يدل على أنه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة وهذا معنى قول المصنف لعدم الدليل عليه .

والثاني : أن الدليل السمعى قام على أنه غير حجة وهو رأى القاسماتى وابن داود والرافضة .

والثالث : أن الدليل العقلى قام على امتناع العمل به وعليه جماعة من المتكلمين منهم الجبائى فان قلت ما وجه الجمع بين منح الجبائى هنا التعبد به عقلاً واشتراطه العدد كما سأتى ان انشاء الله تعالى النقل عنه فان قضية اشتراطه العدد القول به ، قلت قد يجب بوجهين أقربها أنه أراد بخبر الواحد الذى انكره هنا ما نقله العدل



منقردا به دون خبر الواحد المصطلح أعنى الشامل لكل خبر لم يبلغ حد التواتر ولهذا كانت عبارة أمام الحرمين ، ذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد لا يقبل بل لا بد من العدد وأقله اثنان والثاني أنه يجمله من باب الشهادة ، وأعلم أن القائلين بهذا المذهب أحالوه وقد صرح المصنف بالمغايرة بين مذهب من منعه عقلا ومن أحاله حيث قال بعد قوله عقلا وأحالة آخرون وهو وهم ثم أن المصنف أشار إلى تحرير محل النزاع بأنه ليس من الفتوى والشهادة والأمور الدنياوية كلها بل أطبق علماء الأمة على العمل بخبر الواحد في تلك الأمور

قال لنا رجوه الاول أنه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحداً واثنان قيل لعل للترجي قلنا بتعذر فيحمل على الإيجاب بمشاركته للتوقع قبل الانذار للفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيه ( إقامة البرهان على وجوب العمل بخبر الواحد صريحة في الرد على من قال أنه لم يتم دليل على ذلك واستنته إلى ما لا يصح فقال ليس في العقل ما يوجب ذلك وليس في كتاب الله نص عليه ولا سنة متواترة ترشد اليه ولا مطمع في الإجماع مع قيام النزاع ويستحيل أن يثبت خبر الواحد ، وإذا انحسم المسلك العقلي والسمعي فقد حصل الغرض وقدمنا هذا القائل كلامه على أمور هو فيها منازع يفتق واضح وهي قوله إن العمل به غير مستند إلى نص كتاب وما نوره من آذى رادا عليه ولا إلى سنة متواترة ولا إجماع .

وهو أيضا باطل فانهما قائمان وهما المسلك الذي يختار الاعتماد عليه في إثبات العمل بخبر الواحد والرأي للكلام على تقرير ما في الكتاب ثم لإيضاحهما فنقول ، إستدل على وجوب العمل بخبر الواحد بأوجه .

الاول قوله تعالى: ( فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يخفون (١) وجه الاحتجاج أنه تعالى أوجب الحذر  
بإخبار طائفة لأنه أوجب إندار الطائفة في قوله :

( ) ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلمهم يخفون ) وكلية لعل للتراجي  
وهو محال في حقه تعالى فوجب حمله على المجاز وهو طلب الحذر ، لأن من لازم  
الترجي الطلب وطلب الله هو الأمر فثبت الأمر بالحذر عند إندار الطائفة  
والإندار هو الأخبار لأنه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف ،  
والطائفة ما هنا عدد لا يفيد قولهم العلم لأن كل ثلاثة فرقة .

وقد أوجب الله تعالى أن يخرج من كل فرقة طائفة والطائفة من الثلاثة  
واحداً واثنان .

وقول الواحد أو الاثنين لا يفيد العلم وقد أوجب به الحذر فائتبت وجوب  
العمل بالخبر الذي لا يقطع بصدقه ولكن يظن صدقه وذلك هو خير الواحد وأعلم  
أن هذا التقرير مبني على أن المتفقه هم الطائفة النافرة وأن الضمير في قوله ليتفقوا  
ولينذروا راجع إليها وهذا قول لبعض المفسرين والصحيح أن المتفقه الفرق المقيمة  
والمراد أن الفرق التي عند رسول الله ﷺ ينغر من كل فرقة منهم طائفة إلى الجهاد  
وتبقى بقيتهم عند رسول الله ﷺ ليتفقوا في الدين عند رسول الله ﷺ ولينذروا  
قومهم إذا رجعوا إليهم من الجهاد فالطائفة النافرة ليست المتفقه بل هي التي تنذر

وعما يوضح هذا المتفقه هو المقيم بين يدي رسول الله ﷺ يسمع منه ويتلقى  
عنه والآية نزلت لأن المؤمنين لما نزلت الآيات في المتخلفين بعد تبوك صار المؤمنون  
كلها جهز النبي ﷺ فرقة للزور يادروا إلى الخروج واستبقوا إليه فانزل الله هذه

---

(١) سورة التوبة آية (١٢٢) .

الآية والمعنى والله أعلم وما كان المؤمنون لينفروا كافة فهلا تفرزت طائفة من كل فرقة منهم لتحصيل التفقه للباقيين عند النبي ﷺ .

وأعرض الخصم على الاحتجاج بهذه الآية على التقرير المذكور في الكتاب بثلاثة أوجه .

أحدهما : أن مدلول لعل الترجي لا الإيجاب ، والجواب ماسبق من أنه لما تعذر الحمل على الترجي حل على الإيجاب لمشاركته للترجي في الطلب .

وقال في الكتاب بمشاركته له في التوقع وليس ذلك بمستقيم إذ يلزم من حل لعل على حقيقةها بعينه لأن التوقع في حقه تعالى محال .

والثاني : لانسلم أن المراد بالإندار في الآية الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به التخويف الحاصل من الفتوى ، وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما عرف ويؤيد ذلك أنه أوجب التفقه من أجل الفتوى والتفقه إنما يفتر إليه في الفتوى لا الرواية .

والجواب أنه يلزم من حمله على الفتوى تخصيص الإندار المذكور في الآية وهو عام فيه وفي الرواية وتخصيص القوم المنذرين بنوع المجتهدين إذ المجتهد لا يقلد بجهداً فيما أفتى به بخلاف ما إذا حمل على ما هو أعم من الفتوى فإنه لا يلزمه التخصيص أما تخصيص الإندار فلأنه الخبر المخوف وهو أعم من أن يكون بالفتوى أو غيرها فانتفاء التخصيص منه إذا حمل على ما هو أعم واضح وأما القوم فلأن الرواية ينفع بها المقلد والمجتهد .

أما المجتهد في الاستدلال على الأحكام وأما المقلد في الإنزجار وحصول الثواب لو قلها لغيره بل يلزم من انتفاع المجتهد بها انتفاع العالمين بها لأنها أصله

الثالث لو كان المراد من الفرقة ثلاثة للزم منه أن يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد للتفقه وذلك باطل بالإجماع .

وأجاب بأن ذلك هو ظاهر الآية إلا أن النص في ذلك خص بالإجماع لا انعقاده على أن لا يجب على كل ثلاثة أن يخرج منهم واحد بل يكفي فقيه واحد في خلق كثير لإرشادهم إلى ما تعبدوا به وإذا خص من هذا الوجه بقى على عمومها فيما عداه .

قال : ( الثاني أنه لو لم يقبل لما عطل بالفسق لأن ما بالذات لا يكون بالذبح والثاني باطل لقوله تعالى ( إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) الثالث القياس على التوى والشهادة ، قيل يقتضيان شرعا خاصا ، والرواية عاما ورد بأصل الفتوى ) .

الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد أنه لو لم يحز قبول خبر الواحد في الجملة لما كان عدم قبول خبر الواحد الفاسق معللا بكونه فاسقا ، وانتالي باطل فالقدم مثله أما بيان الملازمة فإن كون الراوى الواحد واحدا أو لازم لشخصه المعين يمتنع انفكاكه عنه عقلا ، وأما كونه فاسقا فهو وصف عرضي يطرأ ويؤول وإن اجتمع في المحل وصفان أحدهما لازم والآخر عرضي مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا إلى اللازم لامالة لأنه كان حاصلًا قبل حصول المفارق وموجباً لذلك .

وحين حال العرض المنارِق كان ذلك الحكم حاصلًا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة أخرى ، محال ، فيستحيل إسناد ذلك الحكم إلى ذلك المفارق . مثاله الميت يستحيل ويستعجز أن يقال لا يكتب لعلم الدواة والقلم عنده لأن الموت

لما كان وصفا لازما له إلى حين يبعث وكان مستقلا بامتناع صدور الكناية عنه لم يجر تحليل إمتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم المواة والقلم .

وإذا اردت اعتبار ذلك مثالا بالجزئيات الفقهية ، قلت خيار المجلس ثابت لقوله بالتفصيل المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ، (١) وهو اسم مشتق من معنى الحكم مهما نيط باسم مشتق من معنى كان معللا به فكأنه قيل المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا لكونهما متبايعين .

فإن قال الخصم نحمل الخيار على خيار القبول فانه إذا صدر الإيجاب من البائع ولم يتصل به القبول من المشتري ، فإن المشتري بالخيار بين أن يقبل وأن لا يقبل فكذلك البائع بالخيار بين أن يثبت على الإيجاب وأن يرجع ، قلنا له هذا فاسد لأن قبول البيع حق ثابت له بكونه آدمياً لا بمقتضى البيع فهو مستفاد بالذات أعنى كونه آدمياً فلا يجوز أن يستند إلى الوصف العرضي وهو البيع

وأما بيان بطلان التالى فإن الله تعالى علل عدم قبول خبر الفاسق بكونه فاسقاً في قوله تعالى ( يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ) (١) أمر بالتبين إذا كان خبر المحبر فاسقاً والحكم المعلق على الوصف المشتق المناسب يقتضى كونه معللا

---

(١) حديث صحيح رواه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله ابن عمرو ، وابن عمر رضى الله عنهما ، ولفظه : المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا ، إلا أن يكون = البيع كان عن خيار ، فإن كان البيع عن خيار فقد وجب البيع ، (الفتح الكبير ٢ / ٢٥٣) .

(٢) سورة الحجرات آية (٦) .

(م ٢٢ — الأبحاث ٢٠٢) .

بما منه الإشتقاق ولا مرأ في أن الفسق وصف يناسب عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم القبول فثبت بما ذكرناه أن خبر الواحد لو وجب أن لا يقبل لامتنع تعليل عدم قبول نبأ الواحد بكونه فاسقا .

ولكنه قد علل به فوضح أن خبر الواحد لا يجب أن لا يقبل فهو إذاً غير مردود فيكون مقبولا في الجملة وهو الغرض ومن الناس من تمسك بأية على وجه آخر وهو أن الأمر بالتبين مشروط بمجىء الفاسق والمفهوم حجة وهو قاض بانه إذا لم يكن فاسقا يعمل به واعترض الآمدى بأن المفهوم وإن كان حجة لكنه ظني فلا يكفي في باب الأصول ومن المتمسكين بهذا الوجه الشيخ أبو الحسن إرضى الله عنه كما نقله القاضى في مختصر التقريب في الكلام على مفهوم الصفة وذلك يقتضى أنه يقول بالمفهوم وقد تقدم الكلام فيه في مكانه .

والمفهوم هنا شرط وصفه ، فالشرط مستفاد من صيغة أن الصفة مكتسبة من لفظه فاسق .

واعترض على هذا الإستدلال بأن ما ذكرتم وإن دل على أن عدم القبول معلل بكون الراوى فاسقا لكن قوله تعالى أن تصيبوا قوما بجهالة يدل على أنه معلل بعدم إفادته العلم إذ الجهالة هنا عبارة عن عدم القطع بالشئ لا القطع بالشئ مع كونه ليس كذلك فإن خبر الفاسق لا يفيد ذلك حتى يحسن أن يقال أن تصيبوا قوما بجهالة بل إنما يفيد النوع الأول وخبر الواحد العدل يشاركه في ذلك فوجب أن لا يقبل .

وأجيب بأن الظن كثيرا ما يطلق على العلم والعلم على الظن فالجهالة والجهل يستعمل فيما يقابل هذين المعنيين والمعنى من الجهالة هنا ضد العلم الذى بمعنى

الظن فتكون عبارة عن عدم الظن فالعمل بخبر الفاسق يحمل بجهاله لأنه ليس فيه علم أى ظن . وأما العمل بخبر الواحد العدل فليس كذلك .

الدليل الثالث قياس خبر الواحد على الفتوى والشهادة بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة ، واعتراض الخصم فقال الفرق أن الفتوى والشهادة يقتضيان شرعا خاصا ببعض الناس وهو المستفتى والشهود له أو عليه بخلاف الرواية فانها تقتضى شرعا عاما لكل الناس فلا يلزم من تجويز العمل بالظن الذى هو معرض الخطأ والصواب فى حق الواحد تجويز العمل به فى حق كافة الناس .

وأجيب بأن هذا مردود شرعية أصل الفتوى فانه أمر لكل الخلق باتباع الظن وفيه نظر فان عموم شرع الفتوى ليس كعموم شرع الرواية لأن الرواية تشمل المكلفين أجمعين والفتوى ليست حجة على المجتهدين فكان العموم فيها دون العموم فى الرواية وأيضا فالمسألة عليية والقياس غير كاف فيها وقد ذكر القاضى فى مختصر التقييب هذا الوجه أعنى القياس على الفتوى والشهادة .

وقال لست أختار لك التمسك به فانك تكون فى ذلك طارداً ولا تستمر . ولانك على سير الأصوليين ، وقصاراه أن يقول لك الخصم قد ثبت الفتوى والشهادة بدلالة قاطعة لم يشهد الخبير بمثلها فتلجئك الضرورة إلى ذكر الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد هنا تقرير الأوجه المذكورة فى هذا الكتاب

والخيار عندى فى ذلك طريقة القاضى وعصيته كامام الحرمين والنزالي وغيرهما وهى الاستدلال على وجوب العمل بخبر الواحد بمسلكين قاطعين لا يمارى فيهما منصف .

اخْتُلِفَ هُنَا : إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبول خبر الواحد وذلك في وقائع شتى لا تحصى ، وأحاديثها إن لم تشوات فالجموع منها متواتر ولو أردنا استيعابها لطالت الأنفاس وانتهى القرطاس فلا وجه لتعدادها إذ نحن على قطع بالقدر المشترك منها وهو رجوع الصحابة إلى خبر الواحد إذا نزلت بهم المضلات واستكشافهم عن أخبار النبي ﷺ عند وقوع الحوادث وإذا روى لهم شرعوا إلى العمل به فهذا ما لا سبيل إلى جرده ولا إلى حصر الأمر فيه .

فإن قيل لئن ثبت عنهم العمل بأخبار الآحاد فقد ثبت عنهم ردها فأول من ردها رسول الله ﷺ فإنه لما سلم من اثنين فقال له ذر اليمين أفصرت الصلاة أم نسيت فلم يعول رسول الله ﷺ على قوله وسأل أبا بكر وعمر ورد أبو بكر الصديق رضوان الله عليه خبر المنخيرة بن شعبة فيما رواه من ميراث الجد إلى غير ذلك من وقائع كثيرة .

قلنا قال القاضي ليس في شيء معتصم ، فأما قصة ذي اليمين فدل على الخصم فإنه ﷺ قبل فيها خبر أبي بكر وعمر .

والخصم إذا أنكر خبر الآحاد ينكر خبر الثلاثة كما ينكر خبر الواحد ، هذا جواب القاضي في مختصر التقریب ،

وبمثلها يجاب عن قضية المنخيرة لأن أبا بكر قبله لما وافقه عليها محمد بن مسلمة ولقائل أن يقول خبر هؤلاء الثلاثة وإن لم يفد العلم فقد افاد الظن وإذا طس النبي ﷺ صدقهم حصل القطع بكونهم صادقين ضرورة إذ ظنه عليه السلام لا يخطيء فيجب العمل بهذا الظن ولا يقاس عليه ظن من عداه وهذا بحث حسن ينحصر به نية ذي اليمين وما أشبهها ويستفاد منه التفرقة بين ظان وظان ولا يقال على



هذا ليس أن خير ذى الدين يهيد الظن بمجردة لإنا نقول من اين لكم أن الظن حصل للنبي ﷺ بخبره بل نقول لو حصل له الظن لانبه لما ذكرناه ثم قال القاضى ان ما استروح اليه الخصم لا يبلغ أن يكون استفاضة بخلاف ما اعتمدنا نحن عليه فلا يكون مهاوما له وهذا صحيح والانصاف عدم الاعتراض بنى من هذه الوقائع فما من واحدة الا وفيها جواب يخصصها بل لو لم يعلم الجواب الخاص بها لقلنا قضية الجمع بين ما روينا وروى سمعه ان تم لكم أنه يعارضه أن تقول ردرا خير الواحد حيث فقد شرطا من شروطه أو حصل الشك فيه بطريق من الطرق وقبوله حيث سلم عن ذلك ونحن انما ندعى قبوله حالة السلامة عن معارض أو قادح .

المسلك الثاني السنة وذلك إنا نعلم باضطراب من رسول الله ﷺ كان يرسل الرسل ويحملهم تبليغ الأحكام وتفصيل الحلال والحرام وربما كان يصحهم الكتب وكان تعليم أوامر رسول الله ﷺ على سبيل الاجاد ولم تكن العصمة لازمة لهم بل كان خبرهم في مظنة الظنون .

قال إمام الحرمين وجرى هذا مقطوعا به متواتر الإندفاع له إلا بدفع التواتر إلا مباحث .

قال وهذا مسلك لا يهادى فيه إلا جاحد ولا يدفعه إلا مجاند ، واعتريه على هذا للمسلك بأننا سلمنا أنه ﷺ كان ينفذ الاجاد ولكن لم يلبس ذلك لتبليغ الاجاد التي هي مدارك الاحكام الشرعية بل إنما كان ذلك بطريق الرسالة والتضياء وأخذ الزكاة والفتوى وتعليم الاحكام .

سلمنا صحة التتميزم بالإخبار التي هي مدارك الاحكام ولكن لا نسلم دلالة

ذلك على أن خبر الواحد حجة بل جاز أن يكون ذلك لفائدة حصول العلم المبعوث  
لهم بما تواتر بضم خبر ذلك غير الواحد اليه فان بعث عدد التواتر دفعة واحدة  
متعذر ومتعسر ومع هذه الاحتمالات لا يثبت كون خبر الواحد حجة والجواب  
أن المصنف المطلع على الاخبار والسير لا يمتري في أن الاحاد الذين كان النبي ﷺ  
يرسلهم كان منهم الذاعب للقضاء والخارج لتبليغ الاحكام والسائر لنسير ذلك  
كارساله معاذ إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة وعثمان بن العاص إلى الطائف  
ودحية إلى قيصر ملك الروم وعبدالله بن حنافة السهمي إلى كسرى وعمرو بن أمية  
الضميرى إلى الحبشة وبعث إلى المقوقس صاحب الاسكندرية والى هوزة بن على  
الحنفية وغيرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقيموا الحجج عليهم وعلى هذا  
جرت عادته ﷺ وليس يخفى ذلك على العلماء المبرزين بل على الجهال الذين  
لاخبرة لهم بأحوال النبي ﷺ ولا يمتري في أنهم بلغوا أخباراً تلقفها سامعها  
بالقبول غير ناظر إلى خبر آخر يعضدها وبصيرها تواتراً ولا ملتفت إلى قرينة  
تساعدنا وتضيق الظن الحاصل بها علماً بل لا يمتري المحدث في أن أهل بقاع كثيرة  
وقرى متفرقة لم تبلغهم الاحكام إلا مع الآحاد وعملوا بها متمكين مكلفين بما بلغهم  
على يد الاحاد منها هذا ما عندنا في جواب هذين السؤالين وهو جواب يقبله المصنف  
ولا يردّه إلا متعسف وقال صفي الدين الهندي يمكن أن يجيب عن الاول بأن الإفتاء  
في ارمان الاول في الاغلب إنما هو بروايه الاخبار لا اشتراكهم في العلم بما  
يتوقف عليه استنباط الاحكام من النصوص كالعلم باللغات والنحو والتصريف  
ولذا كانوا يسألون عن وقوع الواقعة من النبي ﷺ شيئاً ويبادرون إلى امتثال  
الخبر عند سماعه ولو كان ذلك بطريق الإفتاء لما كان ذلك :

وعن الثاني أنه لو كان كما ذكرتم لكان ينبغي أن لا يتكر عليهم عدم الإمتثال.  
ما لم يتواتر لكن ذلك بخلاف المعلوم منه عليه السلام ومن المبعوث :

قال ( قيل لو جاز اتباع المتبني والاعتقاد بالظن قلنا ما لجامع قيل الشرع يتبع المصلحة والشرع لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدينوية ) .

قد علمت أن المنكرين لخبر الواحد فريقان .

قال فريق لا تنكره لدليل قائم على منعه بل لعدم دليل على وجوب العمل به وقد ذكرنا أن هؤلاء تقوم الحجة عليهم بما قرروا من الوجوه الدالة على وجوب العمل به

وقال فريق أن الدليل قام على منعه واحتجوا بأنه لو جاز العمل بخبر الواحد لمجرد افادة الظن لجاز اتباع من ادعى نبوة أو رسالة بمجرد ظن صدقه من دون ابداء معجزة ولجاز اثبات الاعتقاد كعرفة الله تعالى وصفاته بمجرد الظن وليس كذلك بالاتفاق والملازمة ثابتة بالقياس .

والجواب أن القياس لا بد فيه من ابداء الجامع بين المقيس والمقيس عليه وما لجامع هنا بين خبر الواحد والاعتقاد واتباع المتبني فان ابدوا جامعاً بأن قالوا الجامع دفع ضرر المظنون وتقريره أنكم أيها القائلون بالاحاد قلتم اذا أخير الواحد عن النبي ﷺ أنه أمر بهذا الفعل مثلاً حصل ظن وجدان الامر وعندنا مقدمة يقينية وهي ان المخالفة سبب العقاب فيحصل الظن بأننا لو تركنا لصرتنا مستحقين للعقاب فوجب العمل به لانه اذا حصل الظن الراجح والتجوز المرجوح قدم الاول .

وهذا بينه موجود في الصورتين اللتين ذكرناهما فنقول الفارق قائم وهو أن الاعتقاد والنبوة من أصول الدين والخطأ فيهما يوجب الكفر والضلال .

فإذناك اشتراطنا القطع ففهما بتخلاف الررايات المتعلقة بالفروع .

واحتجوا أفضاً بأن الشرع على وفق مصاخ العباد بالاجماع منا ومنكم وان  
اختلفنا فى أنه بطرىق الوجوب أو بطرىق الاختيار .

والظن الحاصل من خبر الواحد لا ففصل ما لفس بمصلحة مصلحة فان الظن  
عرضة للخطأ والصواب فلا فبول عليه :

والجواب أن هذا موجود فى الفتوى والامور الدنىوية مع قيام الاجماع على  
قبول قول الواحد ففهما .

# الباب الثاني

## في شرائط العمل بالخبر

( قال الباب الثاني في شرائط العمل به وهي إما في الخبر أو المخبر عنه أو الخبر  
أما الأول فصفت تنطب .

ظن الصدق وهي خمس :

الأول : التكليف فان غير المكلف لا يمنعه خشية الله تعالى قيل يصح الاقتداء  
بالصبي اعتمادا على خبره بطهره .

قلنا : لعدم توقف صحة صلاة المأموم على ظهره ) .

للعلم بخبر الواحد شرائط منها ما هو في الخبر بكسر الباء وهو الراوي ومنها  
ما هو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ .

فأما الأول وهو شروط الراوي ، فالضابط فيه كونه بحيث يكون ظن صدقه  
راجحا على ظن كذبه وشرائطه عند التفصيل .

ذكر المصنف أنها خمس وهو تساهل في العبارة ، فان الخامس ليس شرطا على  
المختار عنده وعند الجماهير .

الأول : التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي مراهما كان أو لم يمكن ،  
بمزا كان أو لم يكن ، أما المجنون والصبي الذي لا يميز فلهدم الخبط وعدم التمكن  
من الاحتراز عن الخلط وأما المميز فلان الفاسق إذا لم تقبل روايته مع كونه يخاف  
الله ويخشى عقابه فالصبي الذي لا يمنه بخشية الله ولا يردعه رادع ديني لهدم تعلق

التكليف به أولى بأن لا تقبل ، وقد اعتمد للقاضي في رد رواية الصبي على الاجماع وفاء بادعاء قيامه على ذلك في كتاب التلخيص .

وقال المعلق في التلخيص بعد هذه السعوى وقد كان الإمام يحسبى وجهها في صحة رواية الصبي فلمله أسقطه .

قلت : والوجه المشار إليه موجود والخلاف معروف مشهور وقد ظهر اختلاف الفقهاء في قبول روايته في هلال رمضان فلم يجعلوه مسلوب العبارة بالكلية وستزيد فروعا من المذهب دالة على ذلك إن شاء الله تعالى .

فان قيل أليس يقبل قول المميز في اخباره عن كونه متطهرا حتى يجز الاقتداء به في الصلاة .

قلنا : ذلك لأن صحة صلاة المأموم لا تتوقف على صحة صلاة الإمام فان صلاة المأموم ما لم يظن حدث الامام صحيحة ، وإن تبين بعد ذلك حدثه ففي الحقيقة لم يقبل قول الصبي .

فان قلت : أتجعلون الصبي مسلوب العبارة بالكلية لافرق ما بينه وبين الجنون والبهيمة قلت : هذا هو القاعدة في أمره .

وفي المذهب فروع ترد نقضا على ذلك وكلها مختلف فيها ، ومنها ما هو على وجه ضعيف ، فنها يقبل قوله في رواية هلال رمضان ومنها إذا أخبر الصبي المميز بنجاسة أحد الاناءين فأصح الوجهين لا يقبل خبره ومنها إذا شهد صبيان بأن فلان قتل فلانا فهل يكون ذلك لوثا فيه وجهان ، ومأخذا لقبول أنهم جماعة كثيرة ، والغالب أن اتفاقهم يورث الظن ومنها صحة بيع الاختيار على وجه ، ومنها وصيته وفيها قولك ومنها تديره وفيه قولان ، ومنها أمانه وفيه طريقان ومنها إسلامه وأظهر الاقوال المنع ولو سلم على قوم فقي وجوب اجابته وجهان

مبنيان على صحة اسلامه ومنها إذا قلنا يؤذن له في الاذن في دخول البار وحمل:  
المهدية .

قال الرافعي فقد جعل وكلا وقضية جعله وكلا أن يكون له أن يوكل على  
خلاف فيه لغيره ، ومنها قال الروياني في البحر .

قال الزيدى يجوز فوكيل الصبي في طلاق زوجته وغلظه فيه ، ومنها إذا أعتق  
في مرض موته منجزا على نفوذه وجهان في الكفاية لابن الرفة قال فان تحمل ثم  
بلغ وأدى قبل قياسا على الشهادة والإجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث  
ما تقدم فيما إذا أدى في حالة صباه ، أما إذا تحمل في صباه وأدى بعد بلوغه ففيه  
مذهبان محكيان في شرح اللمع للشيخ أبي اسحاق ويختصر التقريب للقاضي أصحابهما  
وعليه الجمهور أن يقبل ، والدليل على ذلك الاجماع على قبول رواية ابن عباس  
وابن الزبير والنعمان بن بشير رضي الله عنهم من غير فرقة بين ماتحملاه قبل البلوغ  
أو بعده .

قال القاضي في مختصر التقريب ثم أن ابن عباس كان ابن سبع لما توفي رسول الله  
ﷺ ، وما بلغ ابن الزبير أيضا حمله في حياته ﷺ ، قلت هذا وهم كان ابن عباس  
لما توفي رسول الله ﷺ ابن ثلاث عشرة سنة وقيل ابن عشر وهو ضعيف ، وقيل  
ابن خمس عشرة ورجحه أحمد بن حنبل ، وأما ابن الزبير فاته ولد بعد عشرين شهر  
من الهجرة فيصح ما ذكره القاضي من أنه لم يبلغ الحلم في حياة النبي ﷺ والمصنف  
استدل على مذهب الجمهور بوجهين :

أحدهما : القياس على الشهادة إذا تحملها وهو صغير فانها تقبل بإجماعنا  
والجامع أنه حال الإداء مسلم بالغ بما قل يجتزئ عن الكذب واعتراض عليه بأن  
الرواية تقتضى شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وقد يجاب بان باب الشهادة

أضيق فكانت بالإحتياط أجدر .

والثاني : إجماع الكل على احضار الصبيان بمجاس الحديث وفيه نظر فان  
الاحضار لعله المقصد البركة .

( فائدة ) الكافر إذا تحمل في جل كفره ثم أدى في الاسلام قبل على الصحيح  
ومن ذكر المسألة عن الإصوليين القاضى في مختصر التقرير والإرشاد .

قال ( الثاني كونه من أهل القبلة فنقبل رواية الكافر الموافق للجسمة إن اعتقدوا  
حرمة الكذب فانه يمتعه عنه وقاسه المتاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفريق ) .  
الكافر إما أن لا يكون متميا إلى الملة الاسلامية كاليهودى والنصرانى فلا تقبل  
روايته بالاجماع وإما أن يكون متميا إليها وهو معنى قولنا من أهل القبلة وذلك  
كالجسمة إذا قلنا بتكفيرهم .

فان علمنا من مذهبهم جواز الكذب أما لنصرة رأيهم أو غير ذلك لم تقبل  
روايتهم وقد ادعى الاتفاق على ذلك مدعون وهذا عندى فيه تفصيل فان اعتقدوا  
جواز الكذب مطلقا فالامر كذلك وإن اعتقدوا جوازه في أمر خاص كالكذب  
فيما يتعلق بنصرة العقيدة أو الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية لم يتجه الاتفاق  
إلا على رد رواياتهم فيما هو متعلق بذلك الأمر الخاص فقط وإن اعتقدوا حرمة  
الكذب ففيه مذهبان :

أحدهما : أنه لا يقبل وهو مذهب القاضى (ابن) بكر والقاضى عبدالجبار والنزالي  
والأمدى والاكثريين .

والثاني : يقبل وهو رأى الامام وأتباعه وأبي الحسين البصرى واستدلوا عليه  
بان اعتمادهم حرمة الكذب بزجرهم عن الاقديام عليه فيحصل ظن صدقه فوجب  
العمل به .



قال القرافي وفيه نظر فإن من أهنئ الكتاب من يستجيب الكذب غاية الاستبباح ونع ذلك لا تقبل روايته بالابحاح واحتج افاضيان أبو بكر وعبد الجبار بقياسه على الفاسق قالوا فانه أعظم من الفاسق نكرا والفاسق مرزود الرواية فليكن هذا هكذا بطريق الأولى وبالقياس على الكافر والمخالف في الملة بجامع الكفر والجواب أن الفرق بينه وبين الفاسق جهله بفسق نفسه فيحترز عن الكذب لتلك مخالفة الفاسق وأن الفرق بينه وبين المخالف أن كفرا المخالف أعظم.

وقد فرق الشرع بينها في أمور كثيرة ولك أن تقيم هذا جوابا عن إعتراض القرافي الذي أوردنا فتقول إنما لم تقبل رواية أهل الكتاب وأن استبجحو الكذب غاية لأن كفرهم أعظم فكانوا بزيادة الإهانة أجدر والله أعلم .

قال الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبائر والذائل

المباحة .

ومن شروطه أن يكون عدلا ومعرفة كون الراى عدلا يتوقف على معرفة العدالة عندنا عبارة عن إستقامة السيرة والدين وحاصلها يرجع إلى أنها ملكة في النفس تمنعها عن إقرار الكبائر وإقرار الذائل للمباحة كالا كل في الطريق والبول في الشارع .

والضابط أن كل ما لا يزم معه الجراء على الكذب ويرد به الرواية ومالا فلا فان قلت تعاطى الكبيرة الواحدة والذيلة الواحدة تقدح وتغيره بالكبائر والذائل يتنى ذلك والإصرار على الصغيرة قادح ولا ذكر له في التعريف ، قلت أما الأول فالمراد جنس الكبائر والذائل الصادق بواحدة .

وَأما الثاني فقد قيل هذا من محاسن الكلام لأن الصغيرة بالإضرار تهيير كبيرة فلو ذكر الإصرار على الصغيرة لا طال وكرر من غير فائدة فان قلت التوقي عن

الردائل المباحة من المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة وليست شرطا في العدالة  
وكلامكم أنها هو في العدالة ولرواية نفسها ، قلت صحيح ولكن لما كان الغرض  
الكلام في مقبول الرواية أخذ في وصف العدالة شرط القبول ، وهو تساهل ولو  
كانت العبارة مقبول الرواية ذو الملكة التنفيذية التي يحمل على ملازمة التقوى  
والمروءة لكانت أشد وأوضح .

تم أعلم أن المروءة التي هي شرط في قبول الشهادة هي الترقى عن الادناس  
ومنها ما هو مشترط في أصل العدالة .

ومن جماع القول في ذلك ما ذكره القاضى الماوردى إذ قال المروءة على ثلاثة  
أضرب ضرب شرط في العدالة ، قال وهو مجانبية ما يخفى من الكلام المؤدى إلى  
الضحك وترك ما يوجب من الفعل الذى يلهو به أو يستقبح فجانبية ذلك من المروءة  
المشترطة في العدالة وارتكابها مفسق وضرب لا يكون شرطا فيها وهو الافضال  
بالمال والطعام والمساعدة بالنفس والجاه ، وضرب مختلف فيه وهو على ضربين ،  
عادات وصنائع قاما بالمعادات فهو أن يقتدى فيها بأهل الصيانة دون أهل البذلة في  
أكله وملبسه وتصرفه فلا يتعرى من بلد يلبس فيه أهل الصيانة ثيابهم ولا يتزج  
سراويله في بلد يلبس فيه أهله السراويلات ولا يأكل على قوارع الطرق ولا يخرج  
عن العرف في مضغه ولا ينال بكسرة أكله ولا يباشرا بتبائع ما كوله ومشروبه  
، وحمله بنفسه في بلد تتحاماها أهل الصيانة .

وفي إعتبار هذا الضرب من المروءة في شرط العدالة أربعة أوجه .

أحدها : أنه خير معتبر فيها .

والثاني : أنه معتبر فيها وإن لم يفسق .

والثالث : أن كان قد نشأ عليها من صغره لم يقدح في عدالته وأن استحدثها

بني كبيره قدسحت .

**والرابع :** أن اختصت بالدين قدحت كالبول قائما وفي الماء الزاكد وكشفت عورته إذا خلا وأن يتحدث بمساوىء الناس وأن اختصت بالدنيا لم يقده كالأكل في الطريق وكشف الرأس بين الناس هـ، هذا كلام الماوردي وتحصلنا منه على أن المروءة شرط في أصل العدالة في الضرب الأول وفي الضرب الثاني عند بعضهم فيصبح قول المصنف أن المروءة ركن في أصل العدالة ، فإن قلت في حد الكبيرة أريجه :

**أحدها :** أنها المعصية الموجبة الحد .

**والثاني :** ما لحق صاحبها وعد شديد بنص كتاب أو سنة .

**والثالث :** كل جريمة تؤخذ بقلة اكترات مرتكبها بالدين ورقة الديانة .

**والرابع :** كل فعل نص الكتاب على تحريمه أو جبهه في جنسه حد هذا ما ذكره في الضبط والتفصيل مستوعب في الفقهيات .  
فإن قلت وما المراد بالصغائر وبالاصرار عليها قلت ، أما الصغيرة فالمعصية التي ليست كبيرة .

وأما الاصرار فقال ابن الرفعة لم أظفر فيه بما يبلغ الصدر وقد عبر عند بعضهم بالمداومة وحيثئذ هل المعتبر المداومة على نوع واحد من الصغائر أم الاكثار من الصغائر سواء كانت من نوع أو أنواع ، قال الرافعي منهم من يميل كلامه إلى الأول ومنهم من يفهم كلامه الثاني ويوافقه قول الجمهور من تغلب معاصيه طاعته كان مردود الشهادة ، قال وإذا قلنا به تضر المداومة على نوع واحد من الصغائر إذا غلبت الطاعات وعلى الأول تضر قال ابن الرفعة وقضية كلامه أن مداومة البنوع تضر على الوجهين .

أما على الأول فظاهر .

وأما على الثاني فلانه في ضمن حكايته قال أن الاكثار من النوع الواحد

كلا كثار من الأتواخ وحيفئذ لا يحسن معه التفصيل نعم يظهر أثرهما فيما إذا أتى  
بأتواخ من الصغائر إن قلنا بالأول لم تضر وإن قلنا بالثاني ضرر .

واعلم أن الصغائر كما تصير بالأصرار كبيرة كذلك بعض المباحات تصير  
بالأصرار صغيرة .

قال الغزالي في أثناء كتاب التوبة من إحياء علوم الدين وهو الكتاب الأول  
من ربيع المنجيات الصغيرة تكبير بالمواظبة ، كما أن المباح يصير صغيرة بالمواظبة  
كاللعب بالنطرنج والترنم بالغناء على الدوام وغيره .

فإن قلت : هذا التعريف الذى قدمتموه فى العدالة قضيته أن من لم يقدم على كبيرة  
ولا رذيلة لم يكن فى نفسه ملكة تمنعه عن إقرار هذين وإنما كفى عنهما كفا  
من غير أن يكون فى نفسه ملكة تدعوه إلى ذلك . لا يكون عدلا فهل فى هذا غشامة  
لكلام الفقهاء ، فإنهم يقولون أن العدل من لا يقدم على كبيرة ولا يصير على صغيرة  
فلا يقدم على ما يحرم المروءة وذلك أعم من أن يكون بداعية الملكة لنفسية أولا  
قلت ظاهره المخالفة ولكننا نقول متى حصلت تلك الملكة لم يصل الإقدام على  
ما يحل بالعدالة ومتى أقدم علينا أن الملكة حاصلة ، فإن الملكة مستقلة بالتمتع متى  
حصلت لا بد وأن يحصل الامتناع .

فإن قلت : هل يحرم تعاطى المباحات التى ترد بها الشهادة لاخلالها بالمروءة .

قلت : قد حكى ابن الرفعة أنه سمع قاضى القضاة تقي الدين أبى عبد الله محمد بن  
الحسن بن رزين يقول بعض من لقيه بالاشام من المشايخ كان يسبى فى ذلك  
ثلاثة أوجه :

ثالثها : إن تعلقت به شهادة جحمت وإلا فلا إسكن فى البسيط والنهائية الجزم

ويعدم التحريم وهو الظاهر .

( قال : ولا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما وإن جهل قبل .

قال القاضي ضم جهل إلى فسق .

قلنا : الفرق علم الجراءة .

لما كانت العدالة شرطا لم يجز قبول رواية من أقدم على الفسق عالما بكونه فسقا وقد حكى الإجماع على هذا وهذا واضح إن كان ما أقدم عليه مقطوعا بكونه فسقا ، وأما إن كان مظنونا فيتجه تخريج خلاف فيه إن حكى وجه فيمن شرب النبيذ وهو يعتقد تحريمه أن شهادته لا ترد .

قال صاحب البحر وهو الذي مال إلى ترجيحه المتأخرون من الأصحاب ، ولا فرق بين الرواية والشهادة فيما يتعلق بالعدالة وإن اختلفا في أمور أخرى ، وأما الجاهل بكونه فسقا فقد يجهل الحال بالكلية ويكون ساذجا والأمر من المظنونات كإلوشرب النبيذ ساذج لا يستقد الحل ولا التحريم ففي فسقه ورد شهادته بعد إقامة الحد عليه وجهان حكاهما الماوردي في الحاوي لا بد من جريان مثلهما في رد روايته على أن الوجهين المذكورين لا بد من فرضهما في رجل جاهل بالقاعدة المشهورة ، وهي أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل حتى يعرف حكم الله فيه .

وقد حكى الشافعي في الرسالة الإجماع على هذه القاعدة ، وكذلك حكاه الغزالي ثم أنهما أعنى الوجهين لا يتجهان إلا تخريجا على حكم الأشياء قبل ورود الشرع والماوردي كثيرا ما يخرج على ذلك وقد يكون ظانا الحل فتقبل روايته إما إن كان ما أقدم عليه من المظنونات ، فقد حكى الإمام فيه الاتفاق .

قال الهندي وإلا ظهر أن فيه خلافا كما في الشهادة إذ قل وجه في الشهادة أنها ترد به ولكن الصحيح أنها لا ترد .

قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الخنثى واحده إذا شرب النبيذ وإن كان من القطيعات فكذلك على المختار خلافا للقاضي أبي بكر والجباقي وأبي هاشم وتبعهم الآمدى .

قال الشافعي اقبل شهادة أهل الاهواء إلا الخطائية من الراضنة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم لنا إن ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب واحتج القاضي ومن نحا نحوه بأن الاقدام على الفسق من العالم قبيح موجب للرد والجاهل إذا قدم عليه كان أولى بالرد إذ زاد قبيحا آخر على الفسق وهو الجهل فإذا منع الفسق بمجرد من القبول فلان يمنع والجهل مضاف إليه أولى .

وأجاب المصنف بأن الفرق بين من أقدم علما ومن أقدم جاهلا ، إن لإقدام الأول يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن كذبه بخلاف الجاهل قلت : ولعل القاضي رحمه الله يقول ترك استرشاده في الشبهات تهاون بالدين فصار فاسقا وهذه الكلمة اعتل من ذهب إلى تفسيق الساذج الذي لا يعتمد الحل ولا التحريم كما تقدمت حكايته آنفا وهو هنا أبلغ بخلاف الامر الظني المجتهد فيه .

( قال ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته لأن الفسق مانع ولا بد من تحقق عدمه كالصبا والكفر والعدالة تعرف بالتزكية وفيها مسائل ) :

مجهول العدالة لا تقبل روايته عند الشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم بل لا بد من البحث عن سيرته باطنا وعليه الامام وأتباعه منهم المصنف .

وقال أبو حنيفة يكتب في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق .  
ظاهر أمثاله ما روى المخالف عن أم سلمة أنها قالت كانت النساء تعتمد على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوما وهذا ما رواه أبو سهل عن مسة الاذرية عن أم سلمة .  
وأبو سهل ومسة مجهولان ذكره القاضي أبو الطيب ومثل ذلك كثير .

فان قيل : قد قبلتم المجهول وذلك أن عبد الرحمن بن وعله المصرى رجل مجهول وقد روى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال أيما أهاب دبح فقد طهر (١) .

وتقل عن أحمد بن حنبل أنه ذكر له حديثه هذا فقال ومن أين وعله قلنا ليس ، ابن وعله مجهول بل هو ثقة روى عنه زيد بن اسلم ويحيى بن سعيد وغيرهما ووثقه ابن معين والمجلى والنسائى وروى له مسلم والأربعة .

فان قيل روى خاله بن أبي الصلت عن عراك بن مالك عن عائشة أنها قالت بلغ رسول الله ﷺ أن ناسخا يكرهون أن يستقبلوا القبلة بفر وجهم فقال أو قذفوها تحلوا بمقدتي إلى القبلة وخاله مجهول .

وحكى أبو بكر ابن المنذر في كتابه هذا عن أبي ثور قلنا خاله معروف روى له ابن ماجه وروى عنه سفيان بن حسين ومبارك بن فضال وغيرهما ذكره ابن جبان في الثقات .

قال شيخنا الذهبي وما علمت أحدا تعرض إلى لينه .

وقال القاضى أبو الطيب أن أبا بكر بن المنذر أجاب عن هذا بأن أحمد بن حنبل قال مخرج هذا الحديث حسن قال .

وقال غيره روى عنه خالد الخذاء ومبارك بن فضالة وواصل مولى بن عيينة وهؤلاء ثقات فوجب أن يكون خاله معروفا وقد استدل المصنف على المختار بأن الفسق مانع من القبول باتفاق فلا بد من تحقق ظن عدمه قياسا على البصير والكفر

---

(١) حديث صحيح رواه الترمذى ، باب « جلود الميتة إذا دبت » ، وابن ماجه ، كتاب اللباس ، باب « جلود الميتة إذا دبت » ، كما رواه الإمام الشافعى ، ومسلم فى صحيحه بلفظ « إذا دبح الإهاب فقد طهر » .

بجامع رفع احتمال المفسدة وهذا الدليل فيه نظر لأننا إذا شككنا في المنافع فالأصل عدمه فقد حصل ظن عدمه بدليل الأصل لأن عدم المانع ليس شرطا حتى يشترط تحقق عدمه وكثير من الفقهاء يتخيل أنه شرط وليس كذلك بل عدم المانع ليس بشرط وعدم الشرط ليس بمانع ودليله أن الشك في عدم الشرط يمنع ترتب الحكم لأن القاعدة أن المشكوكات كالمعدومات فكل شيء شككنا في وجوده أو عدمه جعلنا معدوما فلو كان عدم الشرط مانعا أو عدم المانع شرطا لزم من الشك فيه أن ترتب الحكم لأنه مانع وأن لا ترتبه لأنه شرط فترتبه ولا ترتبه وهذا مع بين التقيضين . وأعلم أن أبا حنيفة إنما يقبل رواية الجهول إذا كان في صدر الإلزام حيث الغالب على الناس العدالة أما في هذا الزمان فلا صرح به بعض المتأخرين من أصحابه ، ثم ذكر صاحب الكتاب من الطرق التي تعرف بها العدالة التزكية واخل بذلك الاختبار وإن كان هو الأصل إذ ليس مستند التزكية إلا هو إما بمرتبة أو مرانبا دفعا للتسلسل لأن مقصود الفصل الكلام في أحكام التزكية وقد ذكر المصنف فيه أربع مسائل :

قال (الأولى شرط العدالة في الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالأصل .  
في اشتراط العدد وفي الرواية والشهادة مذاهب :  
أحدهما : يشترط فيهما وهو رأى بعض المحدثين .  
والثاني : لا يشترط بل يكفي فيهما واحد وهو قول القاضي .

والثالث : وبه قال الأكثرون أن العدد يشترط في التزكية في الشهادة دون التزكية في الرواية وحجته أن الشهادة نفسها لا بد فيها من العدد فكذلك ما هو شرط فيها والرواية لا يشترط فيها العدد فكذا شرطها وإليه أشار بقوله كالأصل ويؤخذ منة قبول تزكية المرأة والجد في الرواية وهو كذلك .

قال : (الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح وقيل سبب التشديد وقيل سببها وقال القاضي لا فيهما) .



قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل إذ قد يجرح بما لا يكون جرحاً لا أخلاقاً. المذاهب فيه بخلاف العدالة إذ ليس لها إلا سبب واحد ولأن الجرح يحصل بخصلة واحدة بخلاف التعديل وقيل عكسه لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ، ومطلق التعديل لا يحصل انقضاء لتسارع الناس إلى الثناء اعتماداً على الظاهر فلا بد من سببه وقيل لا بد من تعيين السبب فيها جميعاً أخذاً بمجامع كلام الفقهاء ، وقال القاضي لا يجب ذكر السبب فيهما لأنه إن لم يكن بصيراً بهذا الشأن لم يصلح للتركية وإن كان بصيراً به فلامعنى للسؤال كذا نص عليه في مختصر التقریب ، ونقله عنه الأمدى والغزالي والإمام وأبناؤه منهم المصنف ونقل الإمام الحرمي في البرهان عنه المذهب الثاني وهو اشتراط بيان السبب في التعديل دون الجرح ، وقال انه أرفع في مأخذ الأصول وقال إمام الحرمي والإمام وغيرهما أن كان المزكي عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقة فيهما وإن لم يعرف اطلاعه على شرائطهما استخبرناه عن أسبابهما ويشبه أن لا يكون هذا مذهباً خامساً لأنه إذا لم يكن عارفاً بشروط العدالة لم يصلح للتركية

( قال الثالثة : الجرح مقدم على التعديل لأن فيه زيادة )

الجرح يقدم عند تعارض على التعديل إن كان فيه اطلاع على زيادة لم يطاع عليها المعدل اللهم إلا إذا جرحه بقتل إنسان وقت كذا فقال المزكي رأيت حياً بعد ذلك فهنا يتعارضان ، وهذا إذا كان المعدل والجرح في العدد سواء ، وقد حكى ابن الحاجب مذهبا أنهما يتعارضان ولا يرجح أحدهما إلا بمرجح ، واعلم أن الاستمالة بالاجماع إذا كان قد قام كل حكاة القاضي أقوى المجمع على المدعى لأن الزيادة التي ذكرها الجرح قد ينفيها المعدل

فان قلت لو تفاها كان شاهداً على النبي فلا تقبل شهادته ، قلت إنما كلامنا في الرواية فهو مخبر عن النبي والاختبار نفيًا وإثباتاً مقبولاً بخلاف الشهادة فلا يقاس

أحدهما بالآخر ، نعم قال القاضى الاخبار عن النقي يضعف وأما إن كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقد صار بعض العلماء إلى أن العدالة في مثل هذه الصورة أولى والحق التسوية فان كل واحد من الجرح والتعديل يستقل بنفسه لو قدر مفرد فالزيادة لا تقضى بغير ذلك

قال القاضى ونوضحه أن عشرة من الشهود لو شهدوا على ثبوت دين وشهد عدلان على ابراء مستحقه عنه فيقضى بالابراء فانهما أخبرا عما أخبرا الشهود عنه وانفردا بزيادة علم وهذا شأن الجارح مع المعدلين

قال الرابعة التزكية أن يحكم بشهادته أو يثنى عليه أن يروى عن غير العدل أو يعمل بخبره

للتزكية أربع مراتب أعلاها أن يحكم بشهادته ، وثانيها أن يثنى عليه بأن يقول هو عدل وما أشبهه ، وقال بعض الشافعية لا بد وأن يقول هو عدل على ولى ، وثالثها إذا روى عنه من لا يروى عن غير العدل فانه يسكون تعديلا على المختار عند الامام والامدى كالبخارى ومسلم في صحيحهما ، وقيل الرواية تعديل مطلقا وقيل عكسه ، كما أن تركها ليس بجرح ورابعها اذا عمل بمدلول ما أخبر به ولم يمكن حله على العمل بدليل آخر فهو تعديل وقد نقل الامدى الاتفاق على ذلك وليس بجيد ، فان الخلاف محكي في مختصر التقريب للقاضى ، وأما ترك العمل بما رواه هل يكون جرحا

فقال القاضى في مختصر التقريب ان تحقق تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الروافع والموانع وتقرر عندنا تركه موجب الخبر مع أنه لو كان ثابتا للزم العمل به فيكون ذلك جرحا وان كان مضمون الخبر بما يسوع تركه ولم يقين قصده الى مخالفة الخبر فلا يكون جرحا

( فائدة ) أطلق الإمام أن الحكم بالشهادة تركية كما في الكتاب .

وقيده الامدى إذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى لا يكذب وهو  
فيد صحيح إلا أنه لا يختص بهذا القسم .

فإن القسم الرابع كذلك .

قال ( الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو على العدد ورد  
بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة ) .

الشرط الرابع من شروط الراوى أن يكون بحيث يؤمن من الكذب والخطأ  
فيأرواه وذلك يستدعى حصول أمرين .

أحدهما : الضبط فمن يكون مختل الطبع لا يقدر على الحفظ أصلاً لا يقبل  
خبره البتة وكذا يعتمريه السهو غالباً ورب من يضبط قصار الأحاديث دون طولها  
لقدرته على ضبط تلك دون هذه فتقبل روايته فيما علم ضبطه إياه .

الثاني : ولعله يدخل في الأول عدم التساهل فلو روى الحديث وهو غير  
وأتق به لم يقبله وإن كان التساهل في غير الحديث ويحتاج في الحديث قبله  
روايته على الأظهر وإلى ذلك أشار المصنف بقوله في الحديث .

وشرط أبو على الجبائى العدد في كل خبر .

وقال كما حكى عنه القاضي عبد الجبار لا يقبل في الزنا إلاخبر أربعة كالشهادة  
عليه .

وقال القرافى عن كتاب المحصول في الأصول لابن العربي أن الجبائى اشترط  
في قبول الخبر اثنين وشرط على الإثنين إثنين إلى أن ينتهى الخبر إلى التاسع وهذا  
الذى قاله مردود بقبول الصحابة خبر المعدل الواحد كعمل على بخبر المقداد .

وتعويلهم على خبر عائشة في التقاء الختاتين وغير ذلك .

واحتج بأنهم طلبوا العدد في أماكن فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل المغيرة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بنخبر أبي موسى في الاستئذان (١) حتى رواه أبو سعيد الخدرى وغير ذلك .

والجواب أنهم لم يطلبوا العدد الا عند الرية في صحة الرواية اما لاحتمال نسيان من رواه أو غير ذلك

وهذا يحصل الجمع بين قبولهم تارة ورفضهم اخرى وحكى ابن الأثير في جامع الأصول أن بعضهم اشترط أربعة عن أربعة الى أن ينتهى الاستناد .

قال ( الخامس شرط أبو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق فيكنى ) .

الراوى لا يشترط أن يكون فقيها عند الأكثر بن سواء كانت روايته مخالفة للقياس أم لم تكن .

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يشترط فقهه ان خالفه القياس لأن الدليل نحو قوله ( ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ) ( ولا تقف ما ليس لك به علم ) ( ان يتبعون الا الظن ) يتنى جواز العمل بنخبر الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوى فقيها

---

(١) هو : عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار ، من بني الأشعر ، ويكنى بأبي موسى ، صحاب جليل ولد سنة ٢١ ق ٥ وتوفي سنة ٤٤ هـ ( أسد الغاية ٣/٣٦٧ ) وخبره في الاستئذان هو قوله ﷺ - « اذا استأذن أحدكم على صاحبه فلم يؤذن له فليضره » - أخرجه للبخارى ، ومسلم وأبو داود ومالك وأحمد ، كما في الفتح الكبير (٧٧/١) فلم يقبله « عمر » حتى شهد معه أبو سعيد الخدرى رضي الله عنه .  
تقدمت ترجمته م

لأن الإعتداع على روايته أو ثق فوجب بقاء ما عداه على الأصل . ثم بأن عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر وبقبوله بالتأويل ينضّر الله أمراً سمع بمقاتلي فوعاها فأذاها إلى قوله ، فرب حامل فقه ليس بفقيه ، (١) فهذا صريح في الباب .

وأما الثاني : فلا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوي .

انقضت شروط الخبر بكسر الباء والكلام الآن في شرط الخبر عنه ، وشروطه أن لا يخالفه دليل قاطع لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون فإن خالفه دليل قاطع فذلك القاطع إما عقلي أو سمعي ، فإن كان عقلياً نظر ، فإن كان ذلك الخبر قابلاً للتأويل للتقريب الذي طرق أذن من هو أهل اللسان سمعه ولم ينب عنه طبعه وجب تأويله جمعاً بين الدليلين .

والاقتطعنا بأنه لم يصدر من الشارع لأن الدليل القطعي لا يشمل الصرف عما دل عليه بوجه من الوجوه لا بالتخصيص ولا بالتأويل إلا بغيرهما فيجب القطع بأنه مكذوب على الشارع ضرورة أن الشارع لا يصدر عنه الكذب ولو صدر عنه هذا للزم صدور الكذب وهو محال ، وإن كان سمياً فإن لم يكن الجمع بينهما فالجزم كما سبق .

---

(١) حديث صحيح رواه الترمذي من حديث زيد بن ثابت ، كما رواه أحمد والترمذي وابن حبان من حديث ابن مسعود بلنظ ، نضر الله عبداً سمع مقاتلي فوعاها . ثم بلنظ عني ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، والحديث روايات أخر .

أنظر (الفتح الكبير ٣ / ٢٦٢) .

هذا إذا علم تأخير المظنون عن المقطوع أو جهل التاريخ إذ لا يجوز الحمل على النسخ فإن نسخ المقطوع بالمظنون غير جائز شرعاً ، فإن علم تأخير المقطوع عنه حمل على أنه منسوخ ولا يقطع بكذبه ، وإن كان الجمع غير ممكن لتحقق شرط النسخ .

وبهذا يفارق ما نحن فيه الصورة التي تجهل التاريخ فيها فإنه وإن أمكن في تلك الصورة أن يحصل على أن المظنون منسوخ بالمقطوع لكن لم يتحقق شرط النسخ فلا يقطع به بمجرد الاحتمال فإن الآفات العارضة للراوى من كذب ونسيان وغيرهما محتملة بل ربما يكون الحمل عليها أهون من الحمل على النسخ مع عدم تحققي شرطه هذا شرط خبر الواحد .

وأما ما ظن أنه شرط له وليس كذلك فنه إذا عارض خبر الواحد القياس ، فأما أن يقتضى أحدهما تخصيص الآخر فينخصص لأن تخصيص العلة وخبر الواحد بالقياس جائز وأن تباينا من كل وجه وفيه كلام المصنف فينظر في مقدمات القياس فإن ثبت بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد وذلك واضح .

وإن لم تكن مقدمات القياس قطعية فإن كانت كلها ظنية قدم الخبر لقلته مقدماته ولا يتجه أن يكون هذا محل خلاف ، وإن كان كلام بعضهم وهو طريقة الأمدى يقتضى أنه من صور الخلاف لكنه بعيد ، وإن كان البعض قطعياً والبعض ظنياً ففهوم كلام المصنف أن خبر الواحد مقدم أيضاً وهو قول الشافعي رضى الله عنه واختيار الامام ، وجماعة ، وقال مالك القياس راجح .

وقال عيسى بن ابيان إن كان الراوى ضابطاً عالماً قدم خبره وإلا كان في محل الاجتهاد ، وتوقف قوم المختار عندنا ما ذهب اليه أبو الحسين وهو أنه يجتهد . فإن كانت امارة القياس أقوى وجب المصير إليها وإلا فبالعكس ، وإن استويا في

إفادة الظن فالوجه ما ذهب إليه الشافعي ومنه عمل أكثر الأمة بخلاف خبر الواحد.  
أى لا يوجب رده لأن أكثر الأمة بعض الأمة .

وقول بعض ليس بحجة ومن يقول اتفاق الأكثر إجماع ولا عبرة بالمخالف  
إذا ندر فاللاتق بمذهبه أن يرد به الخبر ، وأما عندنا فلا لكن قول الأكثر من  
المرجحات فيقدم عند التعارض بمعنى أنه إذا عارض خبر الواحد خبر آخر مثله  
متعدد بعمل الأكثر قدم على الآخر الذى ليس معه عمل الأكثر ، ومنه عمل راوى  
الخبر بخلافه أى بخلاف ظاهر الخبر لا يوجب رده .

كما أشار إليه بقوله والراوى عطفاً على عمل الأكثر أى ولا يضره مخالفة  
الراوى وهل المراد بالراوى الصحابي أو أعم من ذلك فيه الكلام المتقسم فى أثناء  
الخصوص وذهب أكثر الحنفية إلى أن عمل الراوى بخلاف الخبر يقدح فى الخبر  
ولا يجوز الأخذ إلا بعمل الراوى وقال عبد الجبار وأبو الحسين إن لم يكن لمذهبه  
وتأويله وجه إلا أنه علم بالضرورة أنه عليه السلام أراد ذلك الذى ذهب إليه  
من ذلك الخبر وجب المصير اليه وإن لم يعلم ذلك ، بل جوزنا أن يكون قد صار  
إليه لنص أو قياس وجب النظر فى ذلك .

فان اقتضى ما ذهب اليه وجب المصير إليه وإن لم يقتض ذلك ولم يطلع على  
مأخذه وجب المصير إلى ظاهر الخبر .

وذلك لأن الحجة إنما هى فى كلام رسول الله ﷺ لا مذهب الراوى وظاهر  
كلامه ﷺ يدل على معنى غير ما ذهب اليه الراوى فوجب المصير اليه وعدم الالتفات  
إلى مذهب الراوى .

قال ( وأما الثالث : ففيه مسائل الأولى لأنفاظ الصحابي سبع درجات :

الأولى : حدثى ونحوه .

الثانية : قال الاحتمال التوسط .

الثالثة : أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر مراد العموم والخصوص والمدام واللاذوام .

الرابعة : أمرنا وهو حجة عند الثماني لان من طأوخ أمرا إذا قاله فهم منه أمره ولان غرضه بيان الشرع .

الخامسة : من السنة وعن النبي عليه السلام .

السادسة : قيل للتوسط .

السابعة : كنا نفعل في عهد .

هذا هو الثالث من شرائط العمل بخير الواحد وهو الإلزام في الخبر وفيه مسائل .

الإروئي : في بيان الفاظ الصحابي ومرانها وقد أقر المصنف رحمة الله بلفظ جامع لها وهو قوله درجات الدرجة الاولى أن يقول حدثني رسول الله ﷺ ونحوه مثل سمعت واخبرني أو شافني فهذا خبر عن الرسول ﷺ واجب القبول اتفاقا .

الثانية : أن يقول رسول الله ﷺ كذا فهذا ظاهره النقل فيكون حجة لكنه ليس ناصريها لاحتمال أن يكون قد وصل اليه بواسطة فتكون مرتبته دين الاولى .

الثالثة : أن يقول أمر النبي ﷺ بكذا ونهى عن كذا فهذا يتطرق إلى اليه هنا الاحتمال مع احتمال آخر وهو احتمال ظنه ما ليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه أنه أمر الكل أو البعض ولان الامر به يدوم أولا فرما اعتقد شيئا لا يوافق اجتهادنا وقول المصنف لاحتمال تعليل لكونه دون الدرجة الثانية لكن الظاهر من حال



الصحابي أنه إنما يطلق هذه اللفظة إذا تيقن المراد لذلك ذهب الاكثرون إلى أنه حجة ، وخالف داود الظاهري وبعض المتكلمين والقاضي في مختصر التقريب حكى عن داود أنه صار إلى التوقف في ذلك وإلى التوقف مال الإمام .

الرابعة : أن يعنى الضيعة للفعول فيقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو وجب علينا كذا وما أشبه ذلك والذي عليه الشافعي رضوان الله عليه وأكثر الأئمة وهو اختيار الإمام والأمدى أن ذلك يفيد أن الأمر والنهي هو الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون حجة وذهب الصيرفي والكرخي وغيرهما إلى أن ذلك متردد بين أمر الله الذي اشتمل عليه كتابه المنزل وأمر الرسول ﷺ .

وأمر كل الأمة أو بعض الولاية وبين أن يكون قال ذلك استنباطا لقياس أو غيره بحسب تأدية اجتهادة فلا يكون حجة ، وأصبح الأولون بوجهين .

أحدهما : أن من أزم طاعة رئيس فانه إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الرئيس لا ينهم ممن يقول في دار السلطان ، أمرنا بكذا إلا أن الأمر السلطان .

والثاني أن غرض الصحابي تلييننا الشرع فيجب حمله على من صدر الشرع عنه دون الأئمة والولاية ، وأما حمله على أمر الله فننتف لأن أمر الله تعالى ظاهر لكل لا يستفاد من قول الصحابي وحمله على الاجماع متعذر لأن ذلك الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه وإنما قلنا أن هذه المرتبة دون الثالثة لاحتياهما ما احتمل تلك مع زيادة ما ذكرناه .

الخامس : أن يقرر من السنة كذا وهو حجة عند جماعة يجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم .

وهكذا ما عليه الإمام والأمدى والمتأخرون وتعالف الكرخي والصيرفي .

والمحققون كما ذكر إمام الحرمين في البرهان :

وقال المازرى أحد قول الشافى أنه ليس بحجة وحكى القاضى فى مختصر  
التقريب اختلاف أصحابنا فى ذلك وقد قال الشافى فى القديم إن المرأة تعادل  
الرجل إلى ثلث الدية أى تساوى فى العقل .

فإن زاد الواجب على الثلث صارت على النصف وذكر أن هذا القول القديم  
مرجوع عنه ، وأن الشافى رضى الله عنه قال كان مالك يذكر أنه السنة وكنت  
أتابعه عليه وفى نفسى منه شبهة حتى علمت أنه يريد سنة أهل المدينة فرجعت عنه  
وهذا من الشافى يدل على أن قوله من السنة ظاهر فى أن المراد به سنة الرسول  
صلى الله عليه وسلم مالم يقم دليل على أن المراد سنة البلد أو غير ذلك .

ويدل أيضا على أن هذا لا يختص بالصحاب بل يعم كل متكلم على لسان الشرع  
كالك وغيره وحجة الأولين ما تقدم فى أمرنا ونهينا وهذه الدرجة دون الرابعة  
لاحتيالها ما محتمل تلك مع زيادة احتمال سنة البلد أى طريقها أو غير ذلك .

وإمام الحرمين قال إنها بمثابة تلك وكأنه رأى هذا الاحتمال مرجوحا لبعده  
من التكلم على لسان الشريعة ومالك رضى الله عنه وإن كان قد وقع منه قوله من  
السنة مع إرادته سنة البلد فاذلك إلا لأن إجماع المدينة عنده حجة فكانت طريقها  
عنده من السنة فلذلك أطلق قوله من السنة وأراد سنة المدينة ولا يقع منه ذلك  
فى بلد غيرها .

السادسة أن يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا فيه فقال قوم بظهوره  
فى إنه سمعه من النبي ﷺ فيكون حجة وهو رأى المصنف وصنى الدين الهندى، وأما  
الإمام وغيرهما من أتباعه فلم يرجح أحد منهم شيئا .

السابعة إن يقول كنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم كذا وكانوا يفعلون  
كذا. ومنه قول عائشة رضى الله عنها كانوا لا يقطعون فى الشيء التافه. والأكثرون  
على أنه حجة وهو اختيار الأمدى .

ومقتضى اختيار الإمام هنا إلا أنه جعله مرتبة سابعة كما فعل المصنف ، ولم يصرح في السادسة بترجيح وقضية تقديمها ترجيحها وحجة الأكثرين أن قوله كنا تفعل وكانوا يفعلون ظاهر في فعل الجماعة وتقرير النبي صلى الله عليه وسلم لأن قصد الصحابي بيان الشريعة وهذه الدرجة دون التي قبلها لاختصاصها باحتيال أن يكون فعل بعضهم ولم يطلع عليه النبي صلى الله عليه وسلم واعلم أن كلام المصنف ربما يوم نوقف الاحتجاج بقول الصحابي كنا تفعل على تقييده بعهد النبي صلى الله عليه وسلم وفيه مخالفة لكلام غيره ، والذي عندي في ذلك أن لهذه الدرجة العاظا .

أعلاها أن يقول كنا معاشر الناس أو كانت الناس تفعل ذلك في عهده صلى الله عليه وسلم .

وهذا ما لا يتجه في القول بكونه حجة خلافا لتصريحه بنقل الاجماع المتخذ بتقرير النبي ﷺ .

والثانية كنا تفعل في عهده ﷺ ولا يصرح بجميع الناس فهذه دون ذلك لأن الضمير في قوله كنا يحتمل أن يعود على طائفة مخصوصة .

والثالثة أن يقول كان الناس يفعلون كذا ولا يصرح بعهد النبي ﷺ فهذه دون الثانية من جهة عدم التصريح بعده ﷺ وفوقها من جهة تصريحه بجميع الناس فيحتمل أن يقال بتساويهما وإلا ظهر رجحان تلك لأن التقييد بعهد النبي ﷺ ظاهر في أنه قرر عليه وتقريره تشريع سواء كان لواحد أو لجماعة .

وأما هذه فنأيتها أنها ظاهرة في نقل الاجماع بخبر الواحد فيه من الخلاف ما هو معروف .

والرابعة أن يقول كنا تفعل كذا وكانوا يفعلون كذا وهي دون السلام لعين

التصريح بالنبي ﷺ وما يعود عليه ضمير قوله كنا وكانوا فهذه طرق الصحابي في نقل الحديث النبوي والصحابي عند الاكثرين هو من رأى النبي ﷺ وصحبوا لحظة سواء روى عنه أو لم يرو وقيل من طالت صحبته وان لم يرو وقيل من طالت صحبته وأخذ عنه العلم وروى وتثبت الصحة بالنقل او بالتواتر أو الآحاد ويقول المعاصر للعدل أنا صحابي أو رأيت النبي ﷺ وصحبته ومن الناس من توقف في ثبوتها بقوله لنا في ذلك من دعواه رتبة لنفسه وهو توقف ظاهر فان المرء لو قال انا عدل لم يلتفت إلى مقالته لعدله ل نفسه خصلة شريفة فكيف إذا ادعى الصحبة التي هي فوق منصب العدالة باضعاف مضاعفة فهذا ما يجب التوقف فيه .

قال ( الثانية لغير الصحابي أن يروى إذا سمع الشيخ أو قرأ عليه ويقول له هل سمعت فيقول نعم أو أشار أو سكت وظن إجابته عند المخدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الكتاب أو يجهز له ) .

هذه المسألة في رواية غير الصحابي وذلك أيضا على سبع مراتب .

الاولى : ان يسمع من لفظ الشيخ فيلزمه العمل بالخبر ثم هو ينتم إلى أصلا وتحديث من غير أصلا وسواء كان من حفظه أو من كتابه وهذا القسم أرفع الأقسام عند الجاهل .

والسابع في هذا القسم أن يقول أخبرني وحدثني أو سمعت أو أخبرنا أو حدثنا وهذا إن قصد الراوي إسماعه إما خاصة أو كان في جمع قصد الراوي لإسماعهم وإن لم يقصد الشيخ إسماعه لا في وحدة فليس له أن يقول ألا سمعته يحدث عن فلان سأل الخطيب أبو بكر الحافظ شيخه الحافظ أبي بكر الأثير قاضي عن السري كونه يقول فيما رواه لهم عن أبي القاسم عبد الله بن إبراهيم الجرجاني الأبتدوي سمعت محمد بن زكريا يقول سمعتنا زكريا أخبرنا . فقد ذكر لنا أننا القاسم كان نفعنا هذه عسرا في

الرواية وكان البرقاني يجلس بحيث لا يراه أبو القاسم ولا يعلم بحضوره فيسمع منه ما يحدث به للشخص الداخل عليه وحده .

الثانية : أن يقرأ عليه وأكثر المحذنين يسمعون القراءة على الشيخ غرضاً من حيث أن القارىء يعرض على الشيخ ما يقرأه ويقول له بعد الفراغ من القراءة أو قبلها هل سمعت .

فيقول الشيخ نعم أو يقول بعد الفراغ الأمر كما قرىء على ولاخلاف أنها رواية صحيحة الأماحكي عن بعض من لا يمتد بخلافه ، واختلفوا في أنها مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة أو دونه أو فوقه والصحيح ترجيح السماع من لفظ الشيخ والحكم بأن القراءة علته مرتبة ثانية .

وهو مذهب يهود أهل المشرق والقارىء هنا أن يقول قرأت على فلان والسماع أن يقول قرىء عليه وأنا أسمع فأقر به وله أن يقول حنيا قرآه عليه أو أخبرنا قراءة عليه وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا ففيه مذاهب .

أحدهما : المنع منهما جميعاً وبه قال ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي .

والثاني : التجوز وأنه كالسماع من لفظ الشيخ في جواز إطلاق حدثنا وأخبرنا

وبه قال الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخاري ومن هؤلاء من أجاز فيها أيضاً أن يقول سمعت فلانا حكاه بن الصلاح .

والثالث : المنع من إطلاق حدثنا ويجوز أخبرنا وهو قول الشافعي وأصحابه . ولم ينال بين المحتاج وجمهور أهل المشرق والاحتجاج له ليس بأمر لتوى وإنما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين وصار هو الشائع للغالب على أهل ( م ٢٤ - الإبهام ج ٢ )

الحديث وقد قرأ أبو حاتم محمد بن يعقوب الهروي صحيح البخاري على بعض  
للشيوخ عن الفريري وكان يقول له في كل حديث حدثكم الفريري فلما فرغ من  
الكتاب سمع الشيخ يذكر أنه سمع الكتاب من الفريري قرآه عليه فاعاد أبو حاتم  
قراءة جميع الكتاب عليه وقال له في جميعه أخبركم الفريري .

الثالثة أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيسير الشيخ بأصبعه أو رأسه  
فالإشارة ههنا كالعبارة في وجوب العمل بذلك الخبر وكذا في جواز الرواية عنه  
على الصحيح .

الرابعة أن يقرأ على الشيخ ويقول بقوله هل سمعته فيسكت الشيخ ويطلب على  
ظن القارىء بقرينة الحال إجابته له فيجب العمل به بلا خلاف وأم جواز الرواية  
فالمجهور من الحديث وغيرهم عليها لأن سكوتها نازل منزلة تصريحه بتصديق القارىء  
وشرط قوم إقرار الشيخ نطقا به قطع الشيخ أبو أسحاق الشيرازي وسليم الرازي  
وأبو نصر بن الصباغ .

الخامسة يكتب الشيخ إلى شخص سمعت كذا من فلان فلكم كتب إليه إذا علم  
خط الشيخ أو ظنه أنه يعمل به وله أن يروي عنه إذا أقرنت الكتابة بلفظ  
الأجزاء بأن يقول أجزت لك ما كتبتك إليك أو نحو ذلك وأما إن تجردت الكتابة  
فقد أجز الرواية بها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أيوب السخيتاني (١)  
ومنصور والليث بن سعد وجماعة من أصحابنا وغلا أبو المظفر السمعاني من

---

(١) هو: أيوب بن أبي تيممة ، كيسان السخيتاني ، البصري ، سيد فقهاء  
عصره ، تابعي من النساك الزهاد ، من حفاظ الحديث ، روى عنه نحو ثمانمائة  
حديث . توفي سنة ١٣١ هـ .

( حلية الأولياء ٣/٣ ، الأعلام ١/٢٨٢ ) .

أصحابنا فقال أنها أقوى من الإجازة إليه مصير جمع من الأصوليين وهو قضية ترتيب المصنف حيث ذكر الإجازة في التعداد ومنع قوم من الرواية بها منهم الماردي في الحاوي وجوز الليث بن سعد ومنصور أطلاق حديثا وأخبرنا في الرواية بالمكانية والمخار خلافة وأنه إنما يقول كتب إلى فلان .

السادسة أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول سمعت ما في هذا الكتاب من فلان وهو مسموعى من فلان فيعمل السامع به وإما أنه هل يرويه عنه فله أحوال .

أحدها : أن يقرن ذلك بالمناولة والإجازة وهذه الحالة أعلى من الأحوال ومن صورها أن يدفع الشيخ إلى الطالب أصل سماعه أو فرعا مقابله ويقول هذا سماعى أو روايتى عن فلان فأروه عنى أو أجزت لك روايتى عنى ثم يهبه إياه أو يتول خذنه وانسخه وقابل به ونحو هذا ومنها أن يجيء الطالب إلى الشيخ بكتاب أو جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتأمله الشيخ العارف المتيقظ ثم يعيده إليه ويقول وقعت على ما فيه وهو حديثى عن فلان فأروه عنى وهذا يسمى عرض المناولة كما أن القراءة على الشيخ تسمى عرض القراءة وهذه المناولة المقرونة بالإجازة حاله محل السماع عند الزهرى وريمة الراوى ويحيى بن سعيد ومالك بن أنس وبجاهد وابن عينة وقتادة وأبي العالية وابن زهوب وآخرين والصحيح أن ذلك غير حال محل السماع وأنه منحط عن درجة التحديث لفظا والأخبار قراءة .

قال الحاكم أما فقهاء الإسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فإنهم لم يروه سماعا . وبه قال الشافعى والأوزاعى والبوطى والمزنى وأبو حنيفة وسفيان الثورى وأحمد بن حنبل وابن المبارك ويحيى وإسحاق بن راهويه قال عليه عهدنا ائمتنا وإليه ذهبوا وإليه نذهب .

وثانها : أن يناوله الكتاب مناولة مجردة عن الإجازة فيقتصر على قوله هذا

من حديثي أو من سماعي ولا يقول أروه عنى فهذه مناولة محتثة لا يجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والأصوليين على شر ذمة من المحدثين سوغوا الرواية بها .

وثالثها : أن لا يتاوله ولا يجيزه بل يقتصر على اعلامه بأن هذا من سماعي من فلان فهذه أولى بالمنع من الثانية ونقل ابن جريج أن ذلك طريق يجوز لرواية ذلك عنه ، وبه قطع ابن الصباغ من أصحابنا والصحيح خلافه لأنه قد يسكون ذلك فسموعه ثم لا يأذن في روايته عنه لكونه لا يجوز روايته لمخلل يعرفه فيه

وبهذا يفارق هذه الصورة ما إذا قرأ عليه وهو يستمع ويقر به حيث يجوز لكل سامع أن يريه عنه بالطريق المقدمة فإن هناك من وجد منه تحديث وقرار فدل على أنه لا خلل عنده فيه يمنع من التحديث به وإنما هذا كالشاهد إذا ذكر في غير مجلس الحكم شهادته بشيء فليس لمن سمعه إن يشهد على شهادته إذا لم يأذن له ولم يشهده على شهادته وذلك أمر تساوت فيه الشهادة والرواية لأن المنى يجمع بينهما في ذلك وإن افرقتا في غيره .

السابعة : الاجازة وقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجب العمل بالمروى بها وخالف بعض أهل الظاهر وهو خلاف ضعيف لأنه ليس في الاجازة ما يقدح في اتصال المقول بها وفي الثقة به .

وأما الرواية بالاجازة فقد اختلف العلماء فيها ، والذى استقر عليه العمل وقال به جماهير أهل العلم من المحدثين غيرهم القول بتجوز الاجازة وإباحة الرواية بها . وخالفهم جماعة منهم إبراهيم بن إسحاق الخري وأبو محمد عبد الله الأصماني الملقب بابن النجاشي وهو رواية عن السافمي ، وأجاز القاضى الحسين والماوردي من أصحابنا وقال لو جازت الاجازة لبطلت لرحمة .



وإعلم أن في الاحتجاج لصحة الإجازة غموض قال أبو طاهر الدباس من  
أئمة الجنفية من قال لغيره اجزت لك أن تروى عنى فكانه يقول اجزت لك أن  
تكذب على .

وكذا قال غيره تقدير اجزت لك اجحت لك ما لا يجوز في الشرع ، لأن الشرع  
لا يبيح رواية ما لم يسمع ، واحتج ابن الصلاح للإجازة بأنه إذا أجاز له أن  
يروى عنه مروياته فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلا وأخبره بها غير  
متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ على ما سبق .

قلت : وتقدير قوله اجزت لك انى اجرتك انى أروى هذا الكتاب وأذنت لك  
أن تنقله عنى .

وقول الراوى أخبرنا فلان إجازة ليس معناه إلا هذا كأنه يقول أخبرنى انه  
يروى الكتاب الفلانى وأذن لى فى نقله عنه بهذا الطريق .

هذا هو الذى يتجه فى الإجازة ولا يتضح غيره وقد يشبه هذا بما إذا  
كتب وصيته . وقال لشخص أشهد على بما فى هذا المکتوب .

قال محمد بن نصر من أئمة صحابنا له أن يشهد عليه بما فيه ، والرواية أول  
من الشهادة وإذا تقرر جواز الإجازة من حيث الجملة فتعولها عند التنصیل أنواع

الأول : أن يجيز لمعين فى معين مثل أن يقول اجزت لك الكتاب الفلانى أو بما  
اشتملت عليه فهرستى هذه فهذا أعلى أنواع الإجازة وزعم بعضهم أنه لا خلاف  
فى جوازها وأن الخلاف إنما هو فى غير هذا النوع من الإجازة والصحيح أن  
الخلاف بطرقها أيضا .

الثانى : أن يجيز لمعين فى غير معين مثل اجزت لك أو لكم جميع مسموعاتى ،  
فإن الخلاف فى هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور على تجويزه .

الثالث : أن يميز لغير معين بوصف العموم مثل أجزت المسلمين أو لمن أدرك حياق فقد منعه جماعة وجوزه الخطيب وغيره وجوز القاضي أبو الطيب الاجازة بجميع المسلمين من كان منهم موجودا عند الاجازة ، والاجازة لغير معين بمعنى مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عن الكتاب الفلاني أقوى من الاجازة لغير معين بغير معين مثل أجزت جميع المسلمين أن يرووا عن جميع مريقاتي .

الرابع : الاجازة المجهول أو بالمجهول مثل أجزت لمحمد بن خالد الدمشقي وفي وقته ذلك جماعة مشتركون في هذا الاسم والنسب ثم لا يبين المجاز له منهم أو يقول أجزت لفلان أن يروي عن كتاب السنن وهو يردى عن جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك وليس ثم قرينة عهد ولا غيرها ترشد إلى المراد من ذلك فإياه اجازة فاسدة لا فائدة لها وليس من هذا القبيل ما إذا أجاز جماعة مسميين محيئين بانسابهم والجزين بجاهل بأعيانهم فإن هذا غير نأذح نأ لا يتدح عدم سرفته به إذا حضر شخصه في الاجتماع منه وإن أجاز للمؤمنين المنتسبين في الاجازة ولم يعرفهم بأعيانهم ولا بانسابهم ولم يعرف عددهم ولا تصفح أسماءهم واحدا فواحدا .

قال ابن الصلاح فيذبني أن يصح ذلك أيضا كما يصح سماح من حضر مجلسه للسمع منه وإن لم يعرفهم أصلا ولا عددهم ولا تصفح أشتخاصهم .

الخامس : الاجازة المتعلقة بشرط مثل أجزت لمن شاء فلان أو نحو ذلك وهو كالنوع الرابع ففيه جهالة وتعليق شرط .

وقد أفنى القاضي أبو الطيب بأنه لا يصح وعلل بأنه اجازة لمجهول فصار كقوله أجزت بعض الناس .

وقال أبو يعلى ابن الفراء وأبو الفضل بن عمرو المالكي يجوز ذلك ، وإذا قال أجزت لمن شاء فهو مثل أجزت لمن شاء فلان بل هذه أكثر جهالة وانتشارا من جهة تطبيقها بمثبته من لا يختصر عددهم ثم هذا فيما إذا أجاز لمن شاء الاجازة منعه

له فان أجاز لمن شاء الرواية عنه فهذا أولى بالجواز من حيث أن قضية كل اجازة تفويض الرواية بها إلى مشيئة الجواز له فكان هذا مع كونه بصيغة التعليق تصرحاً بما يقتضيه الامتلاق وحكاية المحال لا تعليقا في الحقيقة .

ولهذا أجاز بعض أصحابنا في البيع أن يقول بعثك بكذا إن شئت فيقول قبلت .

#### السادس : الاجازة للطفل الصغير .

قال الخطيب سألت القاضي أبا الطيب هل يعتبر في صحة الاجازة للطفل الصغير سنه أو تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه ، فقال لا يعتبر ذلك .

قال : فقلت له أن بعض أصحابنا قال لا نصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال ود يصح أن يميز للثائب عنه ولا يصح للثابت له ، واحتج الخطيب للصحة بأن الاجازة إنما هي لإباحة التمييز للجواز له أن يروى عنه والاباحة تصح للعاقل وغير العاقل .

السابع : الاجازة للمدوم ابتداء مثل أن يقول أجزت لمن يولد لفلان وقد أجزها أبو يعلى بن الفرمان الحنابلة وأبو الفضل بن عمرو من المالكية والخطيب من أصحابنا .

قال ابن الصباغ وما أخذ من أجزها اعتقاده أن الإجازة إذن في الرواية لاحادثة والصحيح وهو الذي استقر عليه رأى القاضي أبي الطيب أنها لا تصح لأن الاجازة في حكم الاخبار جملة بالجماز كما تقدم فكما لا يصح الاخبار للمدوم لا يصح اجازته .

الثامن : الاجازة للمدوم عطفاً على الموجود مثل أجزت لك ولولئك وعقبك ما تناسلوا وهو أقرب إلى الجواز من الأول ولهذا أجزه الأصحاب في الوقف ولم يميزوا الأول وقد فضل هذا أبو بكر بن أبي داود السجستاني فانه سئل عن الاجازة فقال قد أجزت لك ولولادك ولحبل الحبلة يعني من يولد بعد .

التاسع : الاجازة بما لم يسمه المجيز ولم يتحمطه فيما مضى لبرويه المجاز له . إذا تحمله المجيز بعد ذلك .

قال ابن الصلاح ينبغي أن يبنى ذلك على أن الاجازة في حكم الاخبار بالمجاز جملة أو هي إذن فلا يضح إن جعلت في حكم الاخبار إذ كيف يخبر بما لاخبر عنده منه وإن جعلت أذنا بنى على الخلاف في تصحيح الاذن في باب الوكالة فيما لم يملكه الاذن الموكل بعد مثل أن يوكل في بيع العبد الذي يريد أن يشتريه وقد أجاز ذلك بعض أصحابنا والصحيح بطلان هذه الاجازة .

العاشر : اجازة المجاز مثل أجزت لك مجازاتي أو رواية ما أجزى لي روايته وقد منع من ذلك بعض المتأخرين والصحيح جوازه .

وقد كان الفقيه الزاهد نصر المقدسي يروى بالاجازة عن الاجازة حتى ربما وإلى بين اجازات ثلاث في روايته .

الحادي عشر : الاذن في الاجازة مثل أن يقول له أذنت لك أن تخبر عني من شئت وهذا نوع لم أر من ذكره ولكنه وقع في عصرنا هذا وسألني بعض المحققين عنه والذي يتجه أنه يصح كما لو قال وكل عني ويكون مجازا من جهة الاذن وينعزل المأذون له في أن يخبر بموت الأذن كما ينزل الوكيل بموت الموكل .

وإذا قال أذنت لك أن تخبر عني فلانا كان أولى بالجواز من أذنت أن تخبر عني من شئت .

قال ( الثالثة لا يقبل المرسل خلافا لأبي حنيفة ومالك ) .

المرسل عند جمهور المحققين هو أن يترك الراوي ذكر الواسطة بينه وبين المروي عنه مثل أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ كقول سعيد بن المسيب .

قال رسول الله ﷺ أما إذا سقط واحد قبل التابى كقول من يرى قلب رسول الله ﷺ فيسمى منقطعا وإن سقط أكثر سمي معضلا وعند الإصبوليين المرسل قول من لم يلحق النبي ﷺ سواء كان تابعا أم من تابع التابعين .

والى يومنا هذا فتفسير الأصوليين أعم من تفسير المحدثين إذا عرفت ذلك . فقد اختلف في المرسل والذي استقر عليه آراء جماهير الحفاظ الجهابذة الجكم بضعفه وسقوط الاحتجاج به ونقله مسلم رضى الله عنه في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالاخبار وقال بقوله مالك وأبو حنيفة وكذا أحمد في أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدى ثم غلا بعض القائلين بكونه حجة فزعم أنه أقوى من المستند .

والشافعى رضى الله عنه صدر القائلين برد المراسيل إلا أنه نقل عنه أنه قبل بعضها في أماكن ؛ قال القاضى رحمه الله ، ونحن لانقبل المراسيل مطلقا ولا في الأماكن التي قبلها فيها الشافعى حسب الباب والقول بمذهب الشافعى هو اختيار الإمام وصاحب الكتاب .

قال الآمدى ، وفصل عيسى بن أبان قبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابى التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقا وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال :

إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا ، وأئمة النقل يدخل فيهم الصحابة والتابعون وتابوا التابعين وهو اختصار حسن وليس مذهبتنا مغايرا للرأى ابن أبان كما توهمه بعض الشارحين .

ومن أمثلة المرسل احتجاج المخالفين بمحدث أنى العالية ان ضروا دخبل المسجد فوقع في حجرة في المسجد فضحك بعض من كان خلف النبي ﷺ فقال من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلاة فنقول أبو العالية تابعى والمرسل عندنا

لاحجة فيه ، فإن قلت روى الشافعي عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة أن النبي ﷺ قال : الشفعة فيما لم ينقسم فإذا وقعت الحدود فلا شفعة (١) وهذا قد احتج به الشافعي وهو سيد المتكبرين للراشدين .

قلت ستعرف أن مراسيل سعيد عندنا مقبولة لكونها مسانيد وكذا مراسيل أبي سلمة بن عبد الرحمن وهذا الحديث قد روى بهذا الإسناد مستندا فروى أبو عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني وابن أبي قتيلة وعبد الملك الماجشون عن مالك عن الزهري عن سعيد وأبي سلمة عن النبي ﷺ أنه قال :

قال لنا : أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تقبل ، قبل الرواية تعديل قلنا قد يروى عن غير العدل قيل إسناده إلى الرسول ﷺ يتمننى الصدق قلنا بل لا يزال الصحابة أرسلوا وقبلك قلنا الظن السائب .

الدليل على رد المرسل أن عدالة الأصل غير معلومة فلانكون روايته مقبولة لأن رواية المجهول مردودة، فإن قيل روايته عنه مع إخفاء اسمه تعديل وإلا يكون ملبسا غاشا قلنا لانسلم ، وسند هذا المنع أن العدل قد يروى عن غير العدل كذا أجاب في الكتاب .

ولقائل أن يقول إنما يروى عن غير العدل إذا صرح به ليعرف أما إذا أبهمه فذلك تليس لا يجوز الأولى الجواب باحتمال ظنه عدلته وليس في نفس الأمر كذلك ، ويجوز أنه لو أظهره لاقتضى نظرنا أنه غير عدل بخلاف ما اقتضاه ظنه ، فإن قيل قول هذا العدل قال رسول الله ﷺ يقتضى أنه علم أن ظن أنه

---

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر — رضى الله عنها — (الفتح الكبير

قال وإلا لم يستدنه إليه وإذا صح أنه قال تعين قبوله قلنا قول الفرح ، قال رسول الله ﷺ يقتضى الجرم بأن الرسول عليه السلام قال : ولا شك في ثبوت احتمال أنه لم يقله والجرم بالشئ مع تجرير نقيضه كذب فادح في عدالة الراوى .  
فاذن لا بد من صرف هذا اللفظ عن ظاهره وليس قولهم المراد انى أظن أن رسول الله ﷺ قاله بأولى من قولنا نحن المراد انى سمعت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاله .

ومعلوم أنه لو صرح بهذا القدر لم يكن تعديلا هذا جواب المصنف والمقاتل أن يقول لانسلم أن قوله قال يقتضى الجرم ولم قلتم أنه لا يكفى الظن مسوغاً لإطلاق هذه اللفظة ثم لانسلم أنه ليس أحدهما أولى لأن قوله قال تقتضى إسناد القول لرسول الله ﷺ وفي حمله على أنه يظن ذلك نبقية لذلك الإسناد بخلاف حمله على السماع إذ قد يسمع ويقطع بكذب من سمع منه ولا يجوز له والحالة هذه أن يقول قال : فحمله على ظن القول أقرب وأولى من حمله على السماع والحاصل أن مجرد السماع لا يسوغ له أن يقول .

قال فلا بد من ضم الظن إليه قوله قيل الصحابة ، احتج القائلون بالمراسيل بأن الصحابة رضى الله عنهم أرسلوا عدة أحاديث لم يصرحوا فيها بالسماع من النبي ﷺ بل قالوا ، قال وقبلها كل واحد منهم والجواب أنها إنما قبلت للظن الغالب القاضى بأن الصحابي سمعها من النبي ﷺ والعمل بالظن واجب وهذا في الحقيقة ليس يرسل لأن المرسل كما عرفت قول من لم يلتق زيدا ، قال زيد والصحابي لقل النبي ﷺ .

قال : ( فرعان الأول المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم ) .

قال إمام الحرمين في البرهان أن الشافعي لا يقول بشيء من المراسيل ، وقال القاضى فى مختصر التقريب أنه قبل المرسل فى بعض الأماكن ، والحاصل أن قاعدة الشافعي رد المراسيل والمواضع المثبتة أم يقبلها لكونها مراسيل بل لظن عضدها وقضى بكونها مسندة فكلام إمام الحرمين صحيح وما ذكره القاضى أيضا صحيح والمواضع المثبتة منها ؛

وقد ذكره فى الكتاب أن بعضه قول صحابى ، قال القاضى فى مختصر التقريب وفيه نظر فان الصحابى لا يحتج بقوله لغيره ومنها أن بعضه مذهب العامة ودو المشار إليه بقوله فى الكتاب أقوى أكثر أهل العلم ، قال القاضى ، فأقول له إن عنيت بالعامة الأمة فكأنك شرطت الإجماع فى قبول المرسل وإذا ثبت الإجماع استغنى عن المرسل .

وإن أردت مذهب العوام فانت أجمل قدرا من ذلك إذ لا عبرة بخلافهم ولا وافقهم وإن أردت معظم العلماء فصير معظمهم مع وجود الخلاف لا يصير ما ليس بحجة حجة قلت والشافعي لم يرد الإجماع ولا قول العوام ، وإنما أراد أكثر أهل العلم ولا شك أن الظن أقوى عنده وكذلك قول الصحابى وإذا قوى الظن وجب العمل به .

فالمرسل بمجرد ضعفه ، وكذا قول أكثر أهل العلم وحالة الإجماع قد يقوم ظن غالب وهذا شأن كل ضعيفين اجتماعا ومنها أن يرسله رابو آخر يروى عن غير شيوخ الأول وضعفه القاضى بأن كثرة المرسلين لا يدل على الصحة كما إذا روى عن كثير من الضعفاء قلت وهو كالاول فان ما تبقى جماعة من الضعفاء على روايته أقوى مما انفرد بروايته ضعيف واحد وكذلك الظن الحاصل بصدق المرسل الذى عضده مرسل آخر أقوى منه حالة التجرد فلا يلزم من عدم الاحتجاج بالضعف الظن من عدم الاحتجاج بأقواها ومنها أن يستند غير مرسله وكلام القاضى يقتضى أن الشافعي يقول ذلك



وإن كان المسند في تلك الرواية الموافقة للمرسل حجة لأنه رُد على الشافعي بأن العمل حيثئذ بالمسند دين المرسل والإمام في المحصول قال إن هذا فيما إذا لم يتم حجة باسناده لكن في كلامه بعد ذلك ما يخالف هذا فإنه ذكر عن الحنفية ما اعترض به القاضى وعلى التقديرين فيه نظر .

أما الأول فلما ذكره القاضى .

وأما الثاني فلأن الضعيف إذا انضم إلى الضعيف لا يوجب العمل به كذا ذكره ولك أن تقول قد يحصل الظن بالضعيفين حالة إجتماعهما كما عرفت .

ومنها أن يعلم من المرسل أنه لو نص لنص على من يسوغ قبول خيرة قال واقبل مراسيل سعيد بن المنسب لأن إعتبرت ما فوجدتها كذلك قال ومن هذا حاله احسب مراسيله ولا أستطيع أن أقول أن الحجة ثبتت بها في ثبوتها بالمتصل قلت أنظر ما أحسن كلام الشافعي حيث صرح بأن المرسل لا يبلغ درجة المتصل وإنما هذه الأمور المستثناة توجب ظنا فوق الظن المستفاد من المرسل المجرد قد تقوم به الحجة ولكن تكون حجة دون حجة المسند .

وقال الماوردى في باب الشفعة من الحاوى أن مرسل أبي سلمة عبد الرحمن عند الشافعي حسن .

قال ( الثاني إن أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لأن إعماله يدل على الضعف ) من أسند حديثاً أرسله غيره فلا شبهة في قبوله .

وهذا بما تكاد الفطر الزكية أن تدعى فيه القطع .

لكن القاضى في مختصر التقريب حكى عن بعض الغلاة في رد المراسيل أنه قال لا يجب العمل به وهذا ما ذكره القاضى ساقط من القول وأما أن أرسله هو مرة وأسنده أخرى فعبارة المصنف كالصريحة في أن الكلام فيه وأن فيه خلافاً وعليه

للشراحون والخلاف فيه ثابت عن بعض المحدثين ولكن الذي جزم به الإمام وأتباعه أنه يقبل .

وما نرى المصنف يخرج عن طريقتهم ولا تعلم أنه وقف على هذا الخلاف والذي عندنا أن مراده من شأنه إرسال الأخبار إذا أسند خبراً هل يعتل أو يرد وهي مسألة ذات خلاف مشهور .

وإحتج من قال لا يقبل بأن اهماله ذكر الرواة في النصاب يدل على ضعف الراوى فيكون ستره له خيانة وندليسا فلا تقبل روايته ، ولك أن تمنع دلالة الاممال على الضعف وتقول لعله آثر الاختصار أو طرقة النسيان .

وإذا قلنا بالتبول وهو الراجح فقال الشافعى إنما يقبل من حديثه ما قال فيه حدثنى أو سمعت ولا يقبل ما يأتى فيه بلفظ موهم .

وقال بعض المحدثين لا يقبل إلا اذا قال سمعت فلانا .

قال ( الرابعة يجوز نقل الحديث بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة بالعربية أولى قيد يودى الى طمس الحديث قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك ) .

اتفق الأئمة الأربعة والحسن البصرى وعدة من العلماء على جواز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يزد فى المعنى ولا ينقص وساوى الأصل فى الجلاء والحقاء لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم وأخرى بالمتشابه وغير ذلك بما لله تعالى فيه حكمة فلا يجوز تغييرها عن وصفها .

قال الأئمة والأولى خلافه وهذا ما نقله الأمدى وغيره ونقل الماذرى أن مالكا قال لا ينقل حديث النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى بخلاف حديث الناس وذهب

محمد بن سيرين (١) وجماعة من اللف الى وجوب نقل اللفظ على صورته وهو اختيار أبي بكر الرازي ونقله امام الحرمين في البرهان عن معظم المحدثين وشرذمة من الأصوليين وروى صاحب التحصيل فمراه الى الشافعي رضى الله عنه .  
ونقله ابن السمعان عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين وعن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب .

وفصل قوم فقالوا يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه دون غيره والأول هو المختار وعليه الإمام والأمدى والمتأخرون جميعاً ، واحتج الجمهور بأوجه .  
أحدها : أنه يجوز شرح الشريعة بالعجم بلسانها فإذا جاز ابدال العربية بالعجمية فابدالها بعربية أخرى أولى بالجواز ولا شك أن التعاون بالعربية وترجمتها بالعربية أقل مما بينها وبين العجمية .

قلت وفيه نظر لأن الترجمة بالفارسية جوزت للحاجة وذلك مما لا يتعلق به استنباط راجتهد بل هو من قبيل بيان المشروع بخلاف تبديل لفظ الحديث اذ هو مناط اجتهاد واختلاف الالفاظ فيه مظنة اختلاف المعاني .

والوجه الثاني : قال الامام وهو الأقوى أنا نعلم بالضرورة أن الصحابة الذين رووا هذه الأخبار عن النبي ﷺ ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا يكررون عليها فيه بل كما سمعوا تركوها وما رووها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الالفاظ .

---

(١) هو محمد بن سيرين الأنصاري ، أبو بكر البصري ، امام وقته ، روى عن أنس ، وزيد بن ثابت ، وأبي هريرة وعائشة - رضى الله عنهم - وروى عنه الشعبي وقتادة والأوزاعي . توفي سنة ١١٠ هـ ( خلاصة تهذيب الكمال ٢ / ٤١٢ - ٤١٣ )

**والثالث :** أن الصحابة رضی الله عنهم ربما نقلوا القصة الواحدة بالفاظ مختلفة وكتب الحديث تشهد بذلك ومن الظاهر أن النبي ﷺ لم يذكر تلك القصة بجميع تلك الالفاظ بل نحن في بعضنا قاطعون بذلك وكان هذا شائعا بينهم ذائع غير منكر من أحد فكان اجماعا على نقل الحديث بالمعنى .

قال أبو المنظر بن السمعاني وما يدل على ذلك رواية الصحابي المناهي عن النبي ﷺ مثل « نبيه عن بيعتين في بيعة ، ونبيه عن المحاقلة والمزانية وحبل الجبلية ، والنجس ، وبيع حاضر لباد ، وغير ذلك ، وقوله قضى بالشاهد واليمين والشفعة فيما لم يتقسم فعلم أن الرواية لم يقصدوا الفاظه في هذه الاخبار وإنما حكوا المعنى .

**والرابع :** انا نعلم ان الالفاظ خدم للمعاني وليست مقصوده بالذات إلا في القرآن العزيز لسكونه معجزا والمعنى هو المقصود فاذا حصل ما كمالا لم يضر اختلاف الالفاظ وليس للفقهاء أن يعرضوا على هذا بكلمات الاذان والشهد والتكبير ولفظي النكاح والتزويج وغير ذلك مما تعبدنا فيه بالالفاظ لأن الالفاظ مقصودة فيه مع المعاني وكلامنا حيث لا يكون اللفظ مقصودا أو احتج من منع نقل الحديث بالمعنى بأن ذلك مؤد إلى طمسه واندراسه لأن الراوي إذا أراد النقل بالمعنى كان غاية الاجتهاد في طلب الفاظ توافق ألفاظ الحديث وتزويج معناه .

وأهل العلم على أشد اختلاف في معاني الالفاظ وفهم دقائقها والوقوف على أشد اختلاف في معاني الالفاظ وفهم دقائقها والوقوف على موافقها فيجوز أن يهمل عن بعض تلك الدقائق ويتغله إلى لفظ آخر غير دال على تلك الدقيقة ثم يتصل الخبر بالطبقة الثانية وهو خال من تلك الدقيقة فينقلوه أيضاً بالمعنى ويدعون منه نحو ما ترك الأول منه وهام جراً حتى يقع التفاوت الكثير .

والجواب أنه متى أدخل بأدنى شيء لم يخرج المسألة عن صورتها لأن المترجم لأنه لم يدخل بشيء بل أتى بالمطابق من كل وجه .

( فائدة ) سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة في فصل للترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم أن لافرق وغيره أن الآمدى لم يذكر تلك المسألة فظن اكتفاء بهذه عن تلك ، وهذا عندي سؤال من لم يترور من الأصول وما الجامع بين المسئلتين وأن يحيل أن الراوى بالمعنى إذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تتحد المسألة من هذه الجهة .

فنقول تلك المسألة في أمر لغوى وهى أعم من أن يقع في كلام رار للحديث أو غيره فالمانع في تلك نقول اللغة تمنع منه مطلقا ولا يتعرض إلى أن الشرع هل يمنع منه أولا وهذه في أمر شرعى خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمبانيع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء جوزته اللغة أم منعتة .

قال ( الخامسة إذ زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت وكذا من اتحد وجزاز الذهول عن الباقيين ولم يغير اعراب الباقي وإن لم يجر الذهول لم يقبل وإن غير الاعراب مثل في أربعين شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات ) .

والروايتان فصاعدا إذا انفقا على رواية خبر وانفرد أحدهما بزيادة فاما أن يكون المجلس متعددا أو متحدا .

فإن كان متغايرا قبلت الزيادة إذ لامتناع في ذكره صلى الله عليه وسلم للكلام في أحد المجلسين بدون زيادة وفي الآخر بها والراوى مقبول للقول قبلت وإن كان المجلس متحدا فالذين لم يرووا الزيادة .

إما أن يكونوا عددا لا يجوز أن يذهلوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك

( م ٢٥ — الابهاج ج ٢ )

فان كان الاول لم يقبل ازيادة وشرط ابن السمعانى فى عدم القبول أن يقول الجماعة أنهم لم يسموه .

قال فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أن يكونوا روى بعض الحديث ولم يرووا البعض لعرض لهم ، قلت وهذا هو المختار إلا أن تكون الزيادة متوفرة الدواعى على نقلها .

وإن كان الثانى فتلك الزيادة إما أن لاتغير إعراب الباقي أو تغير فان لم تغير قبلت عند المصنف والآمدى وقال الإمام تقبل إلا أن يكون المعسك عن الزيادة اضبط من الراوى لها وأن لا يصرح بنفيها فان صرح وقع التعارض وقال بعضهم لا يقبل مطلقا وإن غيرت الاعراب كالوروى راوى فى أربعين شاة شاة .

وروى الآخر نصف شاة فالحق عند الجمهور منهم الإمام وانباعه أنها لا تقبل ويتعارضان وخالف أبو عبد الله البصرى انا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا روى شاة فقد رواه بالرفع والآخر إذا روى نصف شاة فقد رواه بالجر والرفع والجر ضدان فوجب المصير إلى الترجيح .

وقتل إمام الحرمين فى البرهان من غير تعرض لهذه الشروط عن الشافعى ، وسائر المحققين قبول الزيادة من الراوى الموثوق به .

وقال بعضهم إن تساوى الساكت وراوى الزيادة فى العدد قبلت وإن كان الساكت أكثر فلا وقد سكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتعد .

قال الامدى وحكىه حكيم المنهدد وأرى بالقبول نظرا إلى احتمال التعدد ومن أمثلة ذلك حديث ابن عمر فى صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تخرج صدقة التطر صاعا من شعير أو صاعا من تمر .

وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر  
وزاد أو صاعا من قح .

وحديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من شرب في إناء من  
ذهب أرفضه فإنما يجرجر في جوفه نار جهنم (١) ثم روى يحيى بن محمد الخارثي  
حدثنا زكريا ابن ابراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر  
هذا الخبر وزاد فيه أو إناء فيه شيء من ذلك .

وهذا كله فيما إذا كان راوى الزيادة ثقة أما إذا كان ضعيفا فذلك مردود  
الرواية لأن صاحب الكتاب ذكر فرعا في ذيل المسألة وهو ما إذا زاد الراوى  
الواحد مرة ولم يرو تلك الزيادة غير تلك المرة أى وكان المجلس الذى اسند إليه  
الزيادة والتقصان متحدا .

فالاختبار بكثرة المرات لأن حمل الأقل على السهو أولى من حمل الاكثر  
عليه ، قال الإمام وان تساويا قبلت الزيادة ومثال الأول أن سفيان بن عيينه  
روى عن طلحة بن يحيى بن طلحة بن عبيد الله عن عمته عائشة بنت طلحة عن  
عائنة رضى الله عنها

قالت دخل على رسول الله ﷺ فقلت انا خبانا لك حيسا فقال أما أنى كنت  
أريد الصوم ولكن قربه أسنده عنه هكذا الشافعى رضى الله عنه ورواه شيخ  
يقال له محمد بن عمر وابن العباس الباهلى عن سفيان وزاد فيه وأصوم يوما مكانه

---

١ — رواه ابن ماجه من حديث عائشة — رضى الله عنها — كما رواه مسلم

من حديث أم سلمة — رضى الله عنها .

(الفتح الكبير ٢ / ٢٠٢)

٢ — تقدم تخريجه قريبا .

قال أجد هذه لفظه كان ابن عيينه زادها في الحديث آخر عمره لا يدري،  
أمى محفوظة أوشي وقع في لفظه ،

وقال الشافعي سمعت سفيان عامة مجالسة لا يذكر فيه سأصوم يوما مكانه ثم  
عرضته عليه قبل موته بسنة فاجاب فيه سأصوم يوما مكانه آخر كتاب السنة.  
والله تعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وضحبه وسلم



## الكتاب الثالث

### في الإجماع .

قال رحمه الله الكتاب الثالث في الإجماع وهو اتفاق أهل الحل والعقد من

:أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور)

الإجماع لغة العزم قال الله تعالى ( فاجمعوا أمركم ) وقال ﷺ لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل والاتفاق ايضاً يقال أجمعوا على كذا أى صاروا ذا جمع كما يقال البن واتمر إذا صار ذا بن وتمر وفي الاصلاح ما ذكره المصنف فقوله اتفاق حسن والمراد به الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أوفى الكل .

(وقوله أهل الحل والعقد والمراد به المجتهدين فصل يخرج منه من ليس كذلك كالعوام إذ لا عبرة بوقافهم ولا خلافهم ويخرج ايضاً اتفاق بعض أهل الحل والعقد ، وقوله من امة محمد ﷺ احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه وان قيل بأن اجماعهم حجة كما هو احد المذهبين للاصوليين ، واختيار الاستاذ أبي اسحق كما حكاه عنه أبو اسحاق في شرح اللمع فليس الكلام إلا في الإجماع الذى هو دليل شرعى يجب العمل به الآن وذلك وان وجب للعمل به فيما مضى لكن اتسوخ حكمه منذ بعث النبي ﷺ

وقوله على أمر من الأمور يشمل الأحكام الشرعية كحل النكاح وحرمة قتل النفس بغير حق ، والغوية ككون القاء للتعبقب ولا نزاع في هذين ويشمل ايضاً العقليات كحدث العالم وهو كذلك خلافا لامام الحرمين وخلافا للشيخ أبي اسحاق المشيرازى في كليات أصول الدين كحدث العالم واثبات النبوة لاجزئياته كجواز الرؤية فإنه وافق على أن الإجماع في مثلها حجة ويشمل الدنياويات ايضاً كالآراء

والحروب وتدير أمور الرعية وفيه مذهبان المختار منها وجوب العمل فيه  
بالإجماع

وفي التعريف نظر من جهة اشعاره بعدم انعقاد الإجماع إلى يوم القيامة فإن  
أمة محمد ﷺ جملة من اتبعه إلا يوم القيامة ولم يقل بذلك أحد من المعترفين  
بالإجماع فكان ينبغي تقييده بمصر من الأعصار .

ومن جهة أنه لو لم يكن في العصر إلا مجتهد واحد فقولهُ إجماع وتعبير المصنف  
بالاتفاق ينبغي ذلك إذ حقيقة الاتفاق أن يكون من اثنين فصاعدا ولعل المصنف  
يختار أن ذلك ليس بإجماع وهو مذهب مشهور منقاد لأن الأدلة إنما دلت على  
عصمة الأمة فيما أجمعوا عليه فلا بد من صدق

## الباب الأول

### في حجية الإجماع

قال ( وفيه ثلاث أبواب :

الباب الأول : في بيان كونه حجة وفيه مسائل .

الأولى : قيل محال كإجماع الناس في وقت واحد على ما كوله واحد وأجيب بأن الدواعي مختلفة ثم وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد وخموله وكذبه خوفا ورجوعه قبل فتوى الآخر وأجيب بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلا .

إنما بدأ بالكلام على إمكانه وإمكان الاطلاع عليه لتوقف الاحتجاج به على ذلك .

وقد ذهب بعضهم إلى أن الإجماع محال لأن اجتماع الخلق على شيء واحد يمتنع عادة كما يمتنع مادة اجتماعهم على ما كوله واحد في وقت واحد وربما قال بعضهم ، كما أن اختلاف العلماء في الضروريات محال كذلك اتفاقهم في النظريات محال .

والجواب أن الدواعي مختلفة ثم أي في التراكييل بخلاف الأحكام لا مكان اجتماعهم على معرفة برهان أو اشارة .

وذهبت طائفة من المعترفين بإمكان الإجماع إلى تعذر الاطلاع عليه وهو رواية عن الإمام أحمد حكاهما الآمدي وغيره وقيل إنما استبعد وقوعه ولم يقل بتعذر الاطلاع عليه ، واحتجوا بانتشار العلماء شرقا ومغربا قالوا فكيف يعرف موافقة من في أقصى المشرق من في أطراف المغرب قالوا وأيضا يجوز خفاء واحد وخمول

ذكره حيث لا يعرف أنه مجتهد ، قالوا ويحتمل أيضا كذبه مخافة من سلطان جابر  
أو مجتهد ذي منصب وبطش أقتى بخلاف معتقده ، قالوا ويحتمل أيضا أن يرجع قبل  
فتوى الآخر فلا يبرحان مختلفين فلا يقع الاتفاق .

قالوا فاحتمال الخفاء والتمول ينفي معرفة أعيانهم ولا بد منها واحتمال الكذب  
ينفي معرفة ما غلب على ظنه ولا بد منه والاحتمال الأخير ينفي معرفة اجتماعهم في  
وقت واحد ، ولا بد منه أيضا .

وأجاب في الكتاب بأن ذلك لا يتعذر في أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين  
قليلا ، وقضية هذا الجواب أنه لا طريق إلى معرفته في زمن غيرهم .

قال الإمام وهو الانصاف ، ومنهم من أجاب بأنهم وإن كانوا كثيرين بحيث  
لا يمكن الواحد أن يعرفهم بأعيانهم فانه يعرف بمشاهدة بعضهم ولتنقل المتواتر عن  
الباقيين بأن يتقل من أهل كل قطر من يحصل التواتر بقولهم عن فيه من المجتهدين  
مذاهبهم ونحو المجتهدين بحيث لا يعرفه أهل بلده مستحيل عادة ، فوضح إمكان  
الاطلاع على إجماع من عدا الصحابة وحكم إجماع من عدا الصحابة حكم إجماع  
الصحابة في كونه حجة .

هذا قول الجمهور ، وقالت الظاهرية أن الإجماع مختص بالصحابة وهو رواية  
عن أحمد .

قال ( الثانية أنه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه .

الاول : أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد  
حيث قال ومن يشاقق الرسول الآية فتكون محرمة فيجب اتباع سبيلهم إذ لا يخرج  
عنهما قبل رتب الوعيد على السكل .

قلنا : لا بل على كل واحد وإلا لفي ذكر المخالفة قيل التخرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضرب لأن الهدى دليل التوحيد والنبوة .

قيل لا يوجب تحريم كل ما غير قلنا يقضى لجواز الاستئنا .

قيل : السبيل دليل الاجماع قلنا حله على الاجماع أولى لعمومه .

قيل : يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين قلنا حيثئذ تكون المخالفة المشاقة ، قيل بترك الاتباع رأسا قلنا الترك غير سلبهم قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا : كاتباع الرسول ﷺ .

قيل المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل قلنا خص النص فيه كل المؤمنين الموجودون إلى يوم القيامة قلنا بل في كل عصر لأن المقصود العمل ولا عمل في القيامة )

— اتفق أكثر المسلمين على أن الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم وخالف في ذلك الشيعة والخوارج والنظام ونقل ابن الحاجب أن النظام يحيل الاجماع وهو خلاف نقل الجمهور عنه .

وقد صرح الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع بأنه لا يجعله وهو أصح التقلين ، واعلم أن النظام المذكور هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار النظام كان ينظم الخرز بسوق البصرة وكان يظهر الاعتزال وهو الذي ينسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة لكنته كان زنديقا وإنما أنكر الإجماع لقصد الطعن في الشريعة وكذلك أنكر الخبر المتواتر مع خروج روايته عن حد الحصر هذا مع قوله بأن خبر الواحد قد يفيد العلم فأعجب لهذا الخذلان وأنكر القياس كما سيأتي ذلك زندقة لعنه الله وله كتاب نصر التليث على التوحيد .

وإنما أظهر الاعتزال خوفا من سيف الشرع وله فضائح عديدة وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة وليس هذا موضع بسطها .

واستدل المصنف على حجية الاجماع من ثلاثة أوجه :

**الاول :** الآية وأول من تمسك بها إمامنا الشافعي رضي الله عنه قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع روى أن الشافعي قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وجد هذه الآية وهي قوله (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونفله جهنم وساءت مصيرا) (١) وجه الحججة أنه تعالى جمع بين مشاققة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد في قوله نوله ما تولى ونفله جهنم فيلزم تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لأنه لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو مشاققة الرسول ﷺ أن الجمع بين حرام وتقيضه لا يحسن في وعيد ولاجله يستحب إن زئيت وشربت الماء عاقبتك فدل على حرمة اتباع غير سبيلهم وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا يخرج عنهما أي لا واسطة بينهما وإن لزم اتباع سبيلهم ثبت حجية الاجماع لأن سبيل للشخص ما يختار من قول أو فعل واعتقاد .

وقد اعترض الخصم على هذا الدليل بوجوه :

**الاول :** أنه رتب الوعيد على الكل أي على المجموع فليست متابعة سبيل غير المؤمنين محرمة على الاطلاق بل كونها محرمة مشروطة بمشاققة الرسول ﷺ وخروج عن هذا مثل أن زئيت وشربت الماء عاقبتك لأن شربت الماء غير محظور لا مطلقا ولا شرط الزنا .

وجوابه أن الوعيد إنما رتب على كل واحد منها كما ادعيناه وإلا يلزم أن يكون ذكر المخالفة وهو قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين لغو لآمرين .

---

(١) رواه الطبراني من حديث ابن عمر رضي الله عنهما (الفتح الكبير ١٨٢/٢)

أحدهما : المشاققة مستلزمة لمخالفة سبيل المؤمنين وحيثذ فلا يحتاج إلى المخالفة .

والثاني : أن المشاققة وحدها مستقلة في ترتيب الوعيد والقو محال في كلام الله عز وجل .

الوجه الثاني : سلمنا أن الآية تقتضي أن المنع من اتباع غير سبيل المؤمنين لا يشترط المشاققة لكن لا بد فيها من شرط آخر وهو تبيين الهدى لأنه تعالى شرط في مشاققة الرسول تبيين الهدى ثم عطف عليها متابعة غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبيين الهدى شرطا فيها أيضا لأن ما كان شرطا في المعطوف عليه يجب أن يكون شرطا في المعطوف والآف واللام في الهدى للمعموم فيلزم أن لا يحصل التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين إلا عند تبيين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الاجماع .

وعلى هذا التقدير لا يفتقر في التمسك بالاجماع فائدة إذ يستغنى بحصول دليل الاجماع عن الاجماع وجوابه منع كون جميع ما كان شرطا في المعطوف عليه شرطا في المعطوف والعطف إنما يقتضى التشريك في بعض الأحكام دون بعض .

ولو سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لم يضر لأن الهدى المشروط في حصول الوعيد عند مشاققة الرسول هو الدليل الدال على التوحيد والنبوة لأدلة الأحكام الفرعية وإن لم يشترط تبيين دلائل المسائل الفرعية في حقوق الوعيد على مشاققة الرسول لم يشترط في لحوقه على اتباع غير سبيل المؤمنين وإلا لم تكن الجملة الثانية مشروطة بما شرط في الأولى بل بشرط لم يدل عليه الدليل أصلا .

( الوجه الثالث ) سلنا حرمة المخالفة في الجملة لكن لانسلم أن قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم جميع ماغير سبيلهم بل يوجب حرمة البعض ودليل ذلك أن كلاما من لفظ غير ولفظ سبيل مفرد لا عموم له ولا يلزم حرمة بعض ماغير سبيلهم حجة الاجماع لجواز أن يكون ذلك البعض هو الإيمان وشبهه مما لاختلاف في حرمة المخالفة فيه .

( الجواب ) انهما يقتضيان العموم لما فيهما من الإضافة وقد تقرر أن المفرد المضاف يعم ويدل عليه هنا صحة الاستثناء فتقول الا سبيل كذا وجواز الاستثناء من لوازم العام كذا قرره ولك أن تنازع في عموم غير وأمثالها كبعض وجزء إذا أضفت مع تسليم أن المفرد المضاف يعم وذلك لأن إضافة غير ايسر للتعريف وقد يقال أن العموم تابع للتعريف ويبعد كل البعد أن يفهم من قول القائل أخذت جزء المال أو بعضه أنه أخذ جميعه بل يقال أو أخذه المال جميعه يكون مناقضا لهذا اللفظ لأن الجزء أو البعض صريحان في خلافه ، والبحث فيما نهبنا عليه محال .

وقد أجاب الإمام بجوابين آخرين :

أحدهما : إنه لو حملنا الآية على سبيل واحد وهو غير مذكور في الآية صارت الآية بخلاف ما إذا حملناه على العموم وحل كلام الله تعالى على ما هو أكثر فائدة أولى .

والثاني : أن ترتب الحكم على الاسم مشعر بكون المسمى علة له فكانت علة التوعد كونه أتباعا لغير سبيل المؤمنين فيلزم عموم الحكم لعموم هذا المقتضى .

(الوجه الرابع) إن السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي ولاشك أنه غير مراد هاهنا فتعين حملته على المجاز وهو إما الدليل الذي أجمعوا على الحكم لأجله وبقى الاجماع والاول أولى . فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين



الطريق الذى يحصل فيه المثلئ مشابهة قوية فانه كما أن الحركة البدنية فى الطريق المسلوكة توصل البدن إلى المطلوب فكذا الحركة الذهنية فى مقدمات ذلك الدليل توصل الذهن إلى المطلوب والمشابهة إحدى جهات حسن المجاز وإذا كان كذلك فائما يجب الإخذ بالدليل الذى لأجله أجمعوا لا بإجماعهم .

وجوابه أن السبيل يطلق على الإجماع أيضا إذ لا نزاع فى أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو عمل وقد قال تعالى: (قل هذه سبيلى) وقال: (أدع إلى سبيل ربك) .

وإذا كان مجازا ظاهرا فى الإجماع حمل عليه دون غيره من مجازاته لظهوره فيه ولعموم فائدة الإجماع إذ الإجماع يعمل به المجتهد والمقلد والدليل إنما يعمل به المجتهد .

(الوجه الخامس) سلطنا دلالة الآية على وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن لاقى كل شئ لأن المؤمنين إذا اتفقوا على فعل شئ من المباحات فلو يجب اتباع سبيلهم فى كل الأمور لزم التناقض لأنه يجب عليهم فعله من حيث أنهم فعلوه ولا يجب لحكمهم بعدم وجوبه وإذا لم يكن إتباعهم واجبا فى كل شئ فائما يجب فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين ويدل عليه أن القائل إذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه الأمر بإتباعهم فيما صاروا به صالحين .

وجوابه أنها تدل على اتباعهم فى كل شئ لجواز الاستثناء كما عرفت وقولك يلزم إتباعهم فى فعل المباحات ، قلنا هب أن هذه صورة خصت لما ذكرت من الضرورة فتبنى حجة فيما عداها ويلزم من قولك إنما يجب إتباعهم فيما صاروا به مؤمنين أن يكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة فانه لامعنى المشاقة الرسول عليه السلام إلا أن يترك الإيمان فلو حمل على ما ذكرت لزم التكرار .

(الوجه السادس) سلمنا خطر إتباع غير سيئهم لكن لا نسلم وجوب إتباع سيئهم وقولكم لا واسطة بينهما غير مسلم فيبينهما واسطة وهي ترك الاتباع أصلاً . فلا يتبع لاسيئيل غيرهم ولا سيئهم .

(والجواب) إن ترك الاتباع أيضا مطلقا لإتباع لغير سيئهم لأن سيئهم الأخذ بمقاتلتهم وترك الأخذ غير سيئهم فثبت حرمة متابعة غير سيئ المؤمنين ويلزم منه وجوب المتابعة وهو المدعى .

(الوجه السابع) سلمنا أنه يجب إتباعهم لكن لا في كل شيء . بدليل أنه لا يجب في فعل المباح كالأكل والشرب وقد تقدم هذا لكن في كلام صاحب الكتاب .

(والجواب) أنه كقيام الدليل على وجوب متابعة الرسول ﷺ فإنه كما أخرج منه المباح يخرج من متابعة سيئ المؤمنين أيضا .

(الوجه الثامن) الدليل على أنه لا يجب المتابعة في كل الأمور أن إجماعهم إنما يكون عن دليل فسيئهم ليس إثباته بإجماعهم بل بذلك الدليل وهذا واضح فالأخذ بإجماعهم مخالفة لسيئهم فوجب أن لا يجوز وظهر أنه لا يجب المتابعة في كل الأمور .

(والجواب) أنهم لما أثبتوا الحكم بدليل غير الإجماع فقد فعلوا أمرين إنباتهما بالدليل وتمسكهم بالإجماع والآية لما دلت على وجوب المتابعة في كل الأمور تناولت الصورتين لكن ترك العمل بمقتضاها في إحدى الصورتين لإنقاد الإجماع على أنه لا يجب علينا الاستدلال بما استدل به أهل الإجماع في العمل بها في الباقي .

(الوجه التاسع) سلمنا وجوب إتباعهم في جميع الأمور ولا يلزم حججة إجماع أهل العصر لأن المؤمنين كل الموجودين إلى يوم القيامة بدليل أنه جمع على بالآلاف واللام وحيتئذ الحجة في إجماع كل المؤمنين لا مؤمنى العصر الواحد .

(والجواب) أنه إنما المراد مؤمنوا المصير لأن المقصود من الاجماع إنما هو العمل به وإذا كان المراد كل المؤمنين إلى يوم القيامة تعذر العمل به لأنه لا عمل يوم القيامة لانتفاء التكليف إذ ذلك .

قال الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا قيل العدالة فعل للعبد والوسط فعل الله تعالى قلنا الكل فعل الله تعالى على مذهبننا قيل عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فإن الكل يكونون كذلك ) .

الوجه الثاني : من الأوجه الدالة على حججه الاجماع قوله تعالى ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ) اخبر تعالى بأن هذه الأمة وسط والوسط من كل شيء خياره وأعدله فيكون الله تعالى قد عدل هذه الأمة واخبر عن خيرتها فلو أقدموا على شيء من المحظورات لا تنفي عنهم هذا الوصف فيجب عصمتهم عن الخطأ كبيرة وصغيرة .

في قول وفعل لأن تعديلهم من الله تعالى وهو عليم بالسر والعلانية فلو كان فيهم عاص لما عدله بخلاف تعديلنا فإنه مبني على ظننا وما أدى إليه نظرنا مع احتمال خلافه في نفس الأمر .

فإن قلت الآية متروكة الظاهر لأن وصف الأمة بالعدالة يقتضى إتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض ونحن نحملها على الإمام المعصوم ، قلت لانسلم أنها متروكة الظاهر قوله لأنها تقتضى كون كل واحد منهم عدلا ، قلنا لما ثبت أنه لا يجوز إجراؤه على ظاهره وجب أن يكون المراد امتناع نحو الأمة عن العدول .

وقوله : يحمله على الإمام المعصوم ، قلنا قوله جعلناكم أمة وسطا صيغة جمع

فعله على الواحد خلاف الظاهر هذا كلام الإمام سؤالا وجوابا . وقد يقال  
لا يجمع قول الإمام لانسلم أنها متروكة الظاهر .

قوله : لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره إلى آخره وهو  
سؤال قوى .

ويمكن أن يقال في جوابه أن الخصم المدعى أن ظاهر الآية موضوع اللفظ  
وهو تعديل كل واحد وهو غير مراد .

والإمام أجاب بمنع كونها متروكة الظاهر ، ومراد الإمام بظاهرهما غير مراد  
الخصم فقوله لا نسلم أنها متروكة الظاهر يعنى بالمعنى الذى تعنيه شرح بالظاهر وقوله  
لما ثبت أنه لا يجوز إجراء اللفظ على ظاهره يعنى ظاهره الذى عتصمه أتم  
وظاهرها عند الإمام أن الأمة لا يتخلوا عن المدول وهو غيب . موضوع اللفظ  
وظاهرها عند الخصم موضوع اللفظ وهذا أفنى ما يقال في الجواب .

وقد قبل مثله في آيات الصافات فادعى بمعنى المباحثين المتأخرين . أصل المسألة أن  
ظاهرها هو المعنى الذى أوام عليه لأنها لما ثبت أن إجراء اللفظ على موضوعه يسمع  
ويجب حمله على ذلك المعنى .

وكان هو الظاهر ومثل هذا بقول الملك المتطلب في حال قهره بسطوته على  
عدوه الحسين أنا فوقك برى عليك قال فان ظاهر هذا اللفظ المتبادر إلى النهم  
غير ما هو موضوعه فليس كل ما هو موضوع اللفظ يكون هو ظاهره وكذلك  
قولك رأيت أسدا يرى بالفتاب ليس ظاهره إلا التارز وهو غير المدعى  
الحقيقى فقد تقرر أن الإمام .

فان ذلك . ولنا أن الآية ليست متروكة الظاهر لكن لا نعلم أن اللفظ من  
كل شيء خياره ويدل عليه وجهان

الأول : أن العدالة من فعل العبد إذ هي عبارة عن أداء الواجبات واجتناب الموبقات وقد أخبر الله تعالى أنه جعلهم وسطا فاقضى أن كونهم وسطا من فعل الله تعالى فظهر أن العدالة غير الوسط .

والثاني : سلنا أنه تعالى عدلهم لكن تدليلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم يومئذ لأن عدالة الشهود إنما تعتبر حالة الأداء لا حالة التحمل وذلك مما لا نزاع فيه فإن الأمة تصير مصومة في الآخرة وأما في الدنيا فلم قلنا أنها كذلك .

قلت أما أن الوسط من كل شيء خبره فقال تعالى ( قال أوسطهم ألم أقل لكم )  
أي أعدلهم .

وقال عليه السلام خير الأمور أوسطها أي أعدلها .

وقال أهل اللغة الوسط العدل قال الجوهري ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا )  
أي عدولا .

وأما ما ذكرتموه فالجواب عن الأول أنه باطل على مذهبنا بل الكل من فعل الله تعالى .

قلت : أن العدالة كما مر في تعريفها ليست عبارة عما ذكر بل هي ملكة في النفس وما ذكر تتحقق تلك الملكة به والملكة من فعل الله تعالى .

وعن الثاني واليه أشار في الكتاب بقوله قلنا حينئذ لا مزية لهم أن جميع الأمم عدول في الآخرة فلو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لم يبق في هذه الآية تخصيص لأمة محمد ﷺ بهذه المزية والفضيلة وأيضاً فكان يقول ستجعلكم لا جعلناكم وقد هرض للإعتراض كلامان .

( ٢٦٢ - الإجماع ج ٢ )

احدهما : لانسلم أنه يلزم من عدم صدور المحذور عنهم كون قولهم حجة  
قرب صالح لا يرتكب معصية جاهل لا يمنح بقوله في الشريعة ولا يعطى .

والثاني : أن العدالة لاننا في صدور الخطاء غلطاً وقد يرد هذا بأن العدالة  
التي لاتتافى صدور الخطأ غلطاً هي تعديلنا أما العدالة من الله تعالى فتتافى ذلك  
والله أعلم .

قال ( الثالث قال عليه السلام لا يجتمع أمتي على خطأ ونظائره فانها وأن لم  
تتواتر لكن القدر المشترك بينهما متواتر ) .

هذا الدليل ساقط في كثير من النسخ ولذلك لا يجنده مشروحا في بعض الشروح  
وهو اعتماد على السنة وقد قال الأمدى السنة أقرب الطرق في إثبات كون الاجتهاد  
قاطماً وتقريره أنه روى أن النبي ﷺ قال : لا يجتمع أمتي على خطأ ، وأنه قال  
: لا يجتمع على ضلالة ، وهذان اللفظان لا يجدهما عند المحدثين ، نعم روى أبو داود  
من حديث أبي مالك الأشعري قال .

قال رسول الله ﷺ أن الله أجازكم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم  
فتهلكوا جميعا ، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وأن لا يجتمعوا على  
ضلالة ، وسنده جيد وروى معاذ بن رفاعه عن أبي خلف الأشعري عن أنس سمعت  
رسول الله ﷺ يقول : أن أمتي لا يجتمع على ضلالة الحديث أخرجه ابن ماجه  
ومعاذ بن عمقه ابن معين وغيره قال السعدى وأبو حاتم الرازى ليس بحجة ، وقال ابن  
حبان أستحق الترك ، وقال الأزدي لا يحتج بحديثه ولا يكتب ، وأما أبو خلف  
فكذبه ابن معين ، وقال أبو حاتم منكر الحديث ليس بالقوى وروى عن عبد الله  
بن عمر قال :

قال رسول الله ﷺ لا يجتمع الله هذه الأمة على ضلالة أبدا رواه الترمذى  
وقال غريب من هذا الوجه .

قلت وفي إسناده سليمان بن سفيان وهو ضعيف عند المحدثين ، وقد اختلف أصحابنا في كيفية التمسك بالسنة على الإجماع فقالت طائفة هذه الاخبار وإن لم يتواتر واحد منها لكن القدر المشترك منها متواتر وهو عصمة الأمة عن الخطأ وهذه طريقة المصنف .

والامام استبعد إدعاء التواتر للمعنى من هذا الخبر ، وقال لانسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار إلى حد التواتر ولو سلم فالتواتر إنما وقع في مطلق تعظيم الأمة يتنافى الاقدام على الخطأ وما ذكره الإمام أولاً صحيح وهو الذى ارتضاه القاضى في مختصر التقریب .

فقال أدعاء الإضطرار في هذه المسألة يقربك من الحيد عن الإنصاف ويوسع دعوى الضرورة في كثير من المعاني ، وأما قوله التواتر إنما وقع في مطلق التعظيم لأن التعظيم الخاص فلقاتل أن يقول من تأمل الأحاديث واحدا واحدا عرف أن ذلكما يدل على هذا التعظيم الخاص وأنها كلها مشتركة في المتن مختلفة الأسانيد . نكت طائفة طريقة أخرى .

قال القاضى وهى الأولى وهى أنا قد علمنا قطعا وانتشار احتجاج السلف في الحديث على موافقة الأمة واتباعها والرجوع عن مخالفتها بهذه الاخبار التى ذكرناها قال القاضى وما أبدع مبدع في العصر الخالية بدعة إلا ويحج علماء عصره على ترك الاتباع وإثار الابتداع .

واحتجوا عليه بالألفاظ التى قدمناها ، قال : وهذا ما لا سبيل إلى جرده وقد تحقق ذلك في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ولم يظهر أحد قبل النظام مطعنا في الأحاديث فلولا أنهم علموا قطعا صدق الرواة لوجب في مستمر المادة أن يبدوا ضربا من المبالغة في الاخبار ،

هذا كلام القاضى ، ولقائل أن يقول أما أن السلف كانوا بـ بـضون على ترك  
الإنباع وإيثار الابتداع فسلم ، وإما أنهم كانوا يحتجون على ذلك بالألفاظ .  
المتقدمة فغير مسلم ولم تكن هذه الطريقة سالمة عن الاعتراض .

وقال الإمام لم يقل أحد أن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل ثلثى بل منهم .  
من نفى كونه دليلاً بالأصالة ومنهم من جملة قاطعاً ، وأما أمام الحرمين فقد  
أعترف بأنه ليس فى السمعيات قاطع على أن الإجماع واجب الإنباع وسلك  
طريقاً آخر عقلياً فقال القاطع على أنه حجة قاطعة أنا نقول للإجماع فى صورته  
تذكرها وتذكر السبيل المرضى فى إثبات الإجماع فى كل واحدة منها ،

أحدهما : أن يصادف علماء العصر على توافرهم فى أطراف الخلة وأوساطها  
بمعمون على حكم مطنون والرأى فيه مضطر فيعلم والحالة هذه أن انفاهم أن وقع  
فلا يحمل على وفاق اعتمادهم وجريانها على منهج واحد فإن ذلك مع طرق وجوه .  
الإمكان وأطراد الاعتياد مستحيل بل يستحيل اجتماع العقلاء على مقول مقطوع  
به فى أساليب المقول إذا كان لا يتطرق إليه إلا بانضمام نظر وسبر فكر وذلك  
لاختلاف الناظرين فى نظرم .

فإذا كان حكم العادة هذا فى النظرى القطعى فى الظن بالنظرى الظنى الذى  
لا يفرض فيه قطع ، فإذا تقرر أن أطراد الاعتياد يحيل اجتماعهم على قول الظن  
فاذا الفينام قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً ولا يرددون قولاً فيعلم فطما أنهم  
أسندوا الحكم إلى شىء سمى قطعى عندهم ثم لا يبعد سقوط للتقل فيه .

والصورة الثانية : إذا أجمعوا على حكم وأسندوه إلى الظن وصرحوا به فهذا  
أيضا حجة قاطعة ، والدليل عليه أنا وجدنا العصبية الماضين والأئمة المتقرضين  
متفقين على تبكيته من يخالف إجماع علماء الدهر فلم يزالوا ينسبون المخالف إلى



المعريف والمحاداة والعقوق ولا يعدون ذلك أمرا هينا بل يرون الاستجواء على مخالفة العلماء ضلالا بينا .

واجماعهم هذا مع الانصاف كالتقطع في محل الظن عند نظر العقل فاذا انتحى هذا باجماعهم قطعا في حكم مغلون قطع به المجمعون من غير ترديد ظن فليكن الاجماع على تبكيث المخالف وتعنيفه مستند قاطع شرعى ولا يبعد أن يكون ذلك بعض الاخبار التي ذكرناها تلقاها من تلقاها من رسول الله ﷺ بقرائن الاحوال قصد النبي ﷺ في انتصاب الاجماع حجة ثم علموا ذلك وعملوا به واستجروا على القطع بموجبه ولم يهتموا بنقل سبب قطعهم فقد تقرر انتصاب الاجماع دليلا قاطعا وبرهانا ساطعا ، هذا كلام إمام الحرمين .

وحاصله أن يقول اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد يستحيل أن لا يكون لدلالة وأمارة فان كان لدلالة كان الإجماع كشفا عن ذلك الدليل وحينئذ يجب اتباع الإجماع لأن مخالفته تكون مخالفة لذلك الدليل وإن كان لأمارة فقد رأينا الأولين قاطعين بالمنع عن مخالفة هذا الإجماع فلو لا اطلاعهم على قاطع يمنع من مخالفة هذا الإجماع لاستحال اتفاقهم على المنع من مخالفته .

قال الإمام وهذه الدلالة ضعيفة جدا لاحتمال أن يقال أنهم انفقوا على الحكم للدلالة ولا امارة بل لشبهة وكم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم شرقا وغربا قد اتفقت كلتهم لأجل النسبة سلنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون لامارة تفيد الظن قوله رأينا السلف : . عين على المنع من مخالفة هذا الإجماع .

قلنا لانهم اتفقا والسلف على ذلك سامناه لكنك لما جوزت حصول الإجماع لأجل الامارة فلعلمهم أجمعوا على المنع من مخالفة الاجماع الصادر عن الامارة لامارة أخرى ، فان قلت أنهم لا يتمصبون في الاجماع الصادر عن الامارة وقد تمصبوا في هذا الاجماع فدل على أن هذا الاجماع لم يكن عن إمارة .

قلت إذا سلمت أنهم لا يتعصبون في الاجماع الصادر عن إمارة فقد بطل قولك أنهم منعوا من مخالفة هذا الاجماع . هذا اعتراض الامام وهو واضح والنظر فيه يطول ، والذي يظهر لي وهو معتمدى فيما بينى وبين الله أن الظنون الناشئة عن الامارات المزدهجة إذا تعاضدت مع كثرتها تؤدي إلى القطع وأن على الاجماع آيات كثيرة من الكتاب وأحاديث عديدة من السنة وامارات قوية من المعقول أنتج المجموع من ذلك أن الأمة لا تجتمع على خطأ . حصل القطع به من المجموع لاراحد بعينه .

قال : ( والشيعه عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم ) .

تقدم أن الشيعة أنكروا كون الاجماع الذى هو اتفاق المجتهدين من الأمة حجة وأعلم أنهم مع ذلك عولوا عليه واحتجوا به ولئن زادوا قول المجتهدين من الأمة وإلا لتناقض قولهم بل لكونه مشتملا على قول الامام المعصوم إذ عندهم أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه وعلى التقدير متى اتفق المجتهدون فلا بد من موافقة الامام لهم وإلا لم يوجد اتفاق أهل الحل والعقد .

وإذا وجد اتفاق قول الامام معهم كان حجة لامن حيث هو بل بواسطة قول الامام المعصوم ، ولما كان مذهبهم فى أن كل زمان لا يخلو عن إمام معصوم يجب نصبه ظاهر السخافة واضح الفساد والاشتغال يتبين بطلانه من وظائف علم الكلام لم يشتغل صاحب الكتاب برده .

قال : ( الثالثة . قال مالك : إجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام أن المدينة لتنفى خبيثها وهو ضعيف ) .

ذهب الأكثرون إلى أن البقاع لا تؤثر في كون الأقوال حجة وذهب مالك  
ابن أنس رحمه الله إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فمنهم من قال إنما أراد بذلك  
إسحاب رسول الله ﷺ ، وقال ابن الحاجب والصحابة والتابعين وقيل نحول  
على المنقولات المشهورة كالآذان والإقامة دون غيرها وذهب إلى الحمل على هذا  
القرائى في شرح المنتخب وقرر الإمام مذهب مالك وقال ليس يستبعد كما اعتقده  
جمهور أهل الأصول قلت ولا ينبغي أن يخالف مالك في ذلك إن أراد به ترجيح  
روايهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا  
التأويل ولا ريب في أنهم أخبر بأحوال النبي ﷺ وهذا ضرب من الترجيح لا يدفع  
ولا ينبغي أن ينلن فلان أن مالكاً رضى الله عنه يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها في  
كل زمان وإنما هي من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك لم ترح دار العلم  
وأثار النبي ﷺ بها أكثر وأهلها بها أعرف ، إذا عرف هذا فقد استدل على حجة  
إجماع أهل المدينة بما صح وثبت من قوله ﷺ ، إنما المدينة كالكير تننى خشبها  
وينصح طيبها ،<sup>(١)</sup> والاستدلال بهذا كما ذكره المصنف ضعيف لاهل الحمل على  
الخطأ متعذر لأننا نشاهد صدور الخطأ من بعض سكانها وكونها من أشرف البقاع  
لا يوجب عصمة ساكنيها وإذا تقرر أنه لا أثر للبقاع علم أن إجماع أهل الحرمين  
مكة والمدينة والمصريين والبصرة والكوفة غير حجة خلافاً لمن زعم ذلك من  
الاصوليين قال القاضى في مختصر التقريب وإنما صاروا إلى ذلك لاعتقادهم  
تخصس الإجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ماخرج منها إلا  
اشدوذ منهم انتهى فلا يظن الظان أن القائل بذلك قال به في كل عصر .

---

(١) أخرجه البخارى ، كتاب الحج ، باب « إن المدينة تننى خشبها ، ومسلم  
( شرح النووي ٣/٥٢٠ ) كما رواه الترمذى عن جابر رضى الله عنه (تحفة الاحوذى  
٤١٩/١٠ )

قال (الرابعة قالت الشيعة اجماع المتره حجة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً وهم علي وفاطمة وابناءهما رضي الله عنهم لأنها لما نزلت لف عليه السلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي ولقوله عليه السلام أن نارك فيكم ما أن تمسكتم به أن تضلوا كتاب الله وعترتي) .

قالت الشيعة اجماع أهل البيت حجة وقالوا أيضاً كما نقله الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع قول علي وحده حجة واستدلوا على الأول بالكتاب والسنة والمعنى أما الكتاب فقوله تعالى (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) (١) فقد نفا عنهم الرجس والخطأ رجس فيكون منقياً عنهم وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما الحسن والحسين رضي الله عنهم لأنه كما روى الترمذي لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ كساء وقال هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً .

وأما السنة فاروى الترمذي وأخرج مسلم في صحيحه معناه من قوله ﷺ (إن تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي) (٢) ، وأما المعنى ولم يذكره المصنف فإن أهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم فالخطأ عليهم أبعد ، ولم يذكر المصنف الجواب عما استدلوا به والجواب عن الآية أنا وأن سلمنا انتفاء الرجس في الدنيا فلانسلم أن الخطأ رجس ، ومنهم من أجاب بأن ظاهر الآية في أزواجه عليهم السلام لأن ما قبلها وما بعدها خطاب معهن لقوله تعالى (وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى) .

(١) سورة الأحزاب آية (٣٣) .

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده عن يزيد بن حبان التميمي ، كما رواه مسلم

والترمذي (الفتح الكبير ١/٤٥١) .

قال الإمام ويجرى هذا مجرى قول الواحد لابنه تعلم واطننى إنما أريدك  
الخير ومعلوم أن هذا القول إنما يتناول ابنه فكذلك ها هنا .

وهذا الجواب وإن انضح من جهة المعنى واعتضد بما فى الأصول والأحكام  
وغيرهما من كتب الأصول من أم سلة قالت للنبي ﷺ الست من أهل البيت فقال  
سلى إن شاء الله فيبعده من جهة الخير ما فى صحيح مسلم من أن أم سلة قالت وقد  
لف ﷺ عليهم الكساء فانا معهم يارسول الله قال انك إلى خير وفى الترمذى قال  
انت على مكانك وأنت إلى خير ومن المعنى أن الكاف والميم لا يكون  
إلا للذكر .

( والجواب ) عن الحديث أنه من باب الاحاد ولا يجوز عندهم العمل بها فى  
الفروع فضلا عن الأصول ولو كان قطعيا فانما تقتضى وجوب التمسك بمجموع  
الكتاب والعترة لا بقول العترة وحدهم .

( والجواب ) عن المعنى إنه باطل بزوجاته ﷺ فانهم شاهدن أكثر أحواله  
مع أن قولهن وحده غير حجة والله أعلم وقد يقال قدم المصنف أن الشيعة من  
ممنكرى الاجماع ؛ ثم نقل عنهم هنا أن اجماع العترة حجة ومن اعترف بشئ من  
الاجماع لا يقال انكر أصل الاجماع .

( والجواب ) ان الاجماع المصطلح انكره من أصله وما اعترفوا به ليس  
منه وان حصل رفاق بقية الأمة بل لاجل العترة فاقبلناهم بغير اعتراف بشئ منه وما قالوه  
ثم نوافقهم عليه وقد سبقت الاشارة إلى هذا فى قوله والشيعة عولوا عليه .

قال ( الخامسة ) قال القاضى أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه  
السلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى وقيل اجماع الشيخين لقوله  
اقتدوا بالذين من بعدى أبا بكر وعمر .

ذهب القاضي أبو حازم من الحنفية بالحاء المعجمة وكذا أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين إلى أن اجماع الخلفاء الاربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلى حجة مستدلين بما رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه الترمذي والحاكم في المستدرک وقال على شرطهما من قوله **بِإِذْنِهِ** ، عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ (١) الحديث فان قيل هذا عام في كل الخلفاء الراشدين قيل المراد الاربعة لقوله عليه الصلاة السلام الخلافة من بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وكانت مدة الاربعة هذه ، قيل والصحيح إن المكمل لهذه المدة الحسن بن على وكانت مدة خلافته ستة أشهر بها تكملت الثلاثون ولكن الحسن رضى الله عنه لم تتسع مهلته ولم يبرز أرامره ولا عرفت طريقته لقلة المدة .

. وذهب إلى بعضهم أن اجماع الشيخين وحدهما حجة لقوله عليه السلام . افتدوا بالذنين من بعدى أبى بكر وعمر (٢) رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه والترمذي وقال حسن وذكره ابن حبان في صحيحه .

وأجاب الامام وغيره عن الخبرين بالمعارضة بقوله أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتدي ، وهو حديث ضعيف .

واجاب الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأن ابن عباس خالف جميع

---

(١) رواه الإمام أحمد في مستدركه ، وابن ماجه ، باب « انبأ سنة الخلفاء الراشدين ، كما رواه أبو داود والترمذي ، وقال : حديث حسن صحيح .

(٢) رواه ابن ماجه والترمذي ، من رواية حذيفة ، كما صححه ابن حبان (الفتح الكبير ١/٢١٥) .

الصحابة في خمس مسائل انفرد بها واين مسعود انفرد باريح مسائل ولم يحتج عليهم  
أحد باجماع الاربعة .

قال ( السادسة يستدل بالاجماع لما لا يتوقف عليه كوحدة الصانع وحدث  
العالم لا كتاباته

الاجماع وإن كان حجة لكن لا يستدل به على جميع الاحكام بل على بعضها  
وهو ما لا يتوقف ثبوت حجية الاجماع على ثبوته سواء كان من الفروع أو الاصول  
أما يتوقف ثبوت الاجماع على ثبوته فلا يستدل بالاجماع عليه وإلا فيلزم الدور  
وقد مثل صاحب الكتاب الاول بحدث العالم ووحدة الصانع أي ثبوت الاجماع  
لا يتوقف على هذين لجواز معرفة الاجماع قبل معرفة حدث العالم ووحده  
الصانع .

وقد قال الاسفراينى وغيره من الشراح ان المثال غير صحيح لان كون  
الاجماع المصطلح حجة متوقف على وجود المجمعين الذين هم المجتهدون من الامة  
المحمدية ولا يصير الشخص من هذه الامة إلا بعد معرفة وحدة الصانع وحدث  
العالم فوضح أن الاجماع متوقف على معرفة هذين ولك ان تمنع توقف حجية  
الاجماع على وجود المجمعين إذ هو حجة وإن لم يجمعوا .

ومثال الثانى واليه الاشارة بقوله لا كتاباته اثبات الصانع واثبات كونه متكلم  
والنبوة فان الاجماع يتوقف على ذلك إذ ثبوته بالكتاب والسنة صحة الاستدلال  
بها موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلم وعلى النبوة فلوا ثبتنا وجود الصانع  
والنبوة بالاجماع لزم الدور لتوقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل .





# الباب الثاني

## في أنواع الإجماع

قال ( الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل الأولى إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدم أحداث الثالث والحق أن الثالث ان لم يرفع بجمعا عليه جز ولا فلا مثاله قيل في الجدم مع الأخ الميراث للجد وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه ) لك هنا مناقشتان .

احدهما : كان من جنس الوضع تأخير هذا الباب عن الذي بعده وهو الثالث في شرائط الإجماع .

والثانية : أن الإجماع شيء واحد ليس تحته أنواع لكنه أراد الأنواع ما لا يكون إجماعا عند طائفة دين الآخرين وهو إجماع بالإتفاق ، ثم عرض لتفصل أنه اختلف أهل العصر في المسألة على قولين هل يجوز لمن بعدم أحداث قول ثالث وفيه ثلاث مذاهب .

الأول : المنع مطلقا وعليه الجمهور .

والثاني : الجواز مطلقا وعليه طائفة من الحنفية والشيعة وأهل الظاهر .

والثالث : وهو الحق عند المتأخرين وعليه الإمام وأتباعه آمدي ان الثالث ان لزم منه رفع ما أجمعوا عليه لم يجر أحداثه والاجاز مثال الأول إذا مات رجل وخلف جذا وأخوة ذهب بعض العلماء إلى الاشتراك وذهب الباقرن إلى سقوط الاخوة بالجد فلو قال قائل باسقاط الجدم بالأخوة لم يجر لانه رافع لامر يجمع عليه

حستقاد من القولين المتقدمين وهو أن الجسد إما منفرداً أو مشاركا للأخوة فإذا  
أسماطينا الجسد فقد رفعنا أمراً بما عليه وهذا المثال سبق المصنف بذكره الإمام  
والآمدى وغيرهما وهو صحيح .

وإن صح ما نقله ابن حزم الظاهري من ذهاب بعضهم إلى انفراد الأخ بالمال  
لأن الإجماع وقع بعد ذلك على خلافه ومن أمثله أيضاً الجارية الثيب إذا وطئها  
المشترى ثم وجد بها عيباً قديماً .

قال بعضهم تمنع الرد وقال آخرون بالرد مع العقد فالقول بالرد بجاناً ثالث  
كذا صورته الآمدى في الثيب وابن الحاجب في البكر ، فان قلت كيف .

قال الشافعي رضي الله عنه ومالك والليث في الثيب بالرد بجاناً قلت لم يثبت  
تكلم جميع الصحابة في المسألة بل كان القولان ممن يتكلم فيها فقط ولو فرض كلام  
جميعهم فلا نسلم استقرار رأيهم على قولين .

وهذا الفرض على تقرير صحة اختلاف الصحابة بل قد روى عن زيد بن  
ثابت مثل قولنا ثم أن المنقول عن علي وعمر لم يصح .

قال والى رحمه الله أيده الله وقد وقعت على أسانيد وردت في ذلك عنهما  
فرايتها كلها ضعيفة وأمثلها الرواية عن علي وهي منقطعة لانهما من رواية علي بن  
الحسين وهو لم يدرك جده .

ومثال الثاني وهو ما لم يرفع : ما عليه ولم يثبت له في الكتاب قيل يجوز فسح  
النكاح بأحد العيوب الخمسة وقيل لا يجوز بشيء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون  
بعض ليس رافقاً لما جمعوا عليه بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالاته  
ومثاله أيضاً قيل يعمل أكل متروك التسمية سهواً وعمداً وقيل لا يعمل لا سهواً  
ولا عمداً فالقول بالحل في السهو دون العمد جائز .

قال ( قيل انفقوا على عدم الثالث قلنا كان مشروطا بعدمه فزال يزواله قيل  
وارد على الواحد قلنا لم يعتبر فيه إجماعا ) .  
احتج الجمهور وهم المانعون مطلقا بوجهين .

أحدهما : أن اختلافهم على قولين إجماعا على أنه يجب الأخذ بأحدهما ولا  
يجوز العدول عنها وتجويز القول الثالث مبطل فكان مبطلا للاجماع وذلك باطل  
والجواب الأخذ بأحد القولين وعدم جواز غيرهما مشروط بعدم حدوث  
ثالث فإذا حدث ثالث انتفى شرط الاتفاق على وجوب هذا الأخذ بأحد القولين  
وامتناع الثالث .

واعتترض الخصم على هذا الجواب بأنه وارد على الواحد إذ الشبهة قائمة  
بمعناها فيقال إنما أوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط أن لا يظهر  
الثاني ، فإذا ظهر فقد زال شرطه فيجوز القول بخلافه .

وأجيب عنه بأن الاحتمال وإن كان قائما في الاجماع على القول الواحد  
لكنهم ممنوا فيه من إحداث ما يخالفه وجزموا بوجوب الأخذ به دائما بخلاف  
ما إذا اختلفوا على قولين فلم يبطلوا بنفي الإحتمال المذكور فليس لنا أن نحكم عليه  
بالتسوية وهنا كلامان .

أحدهما : أن في صحة وقوع اشتراط عدم إحداث الثالث في الاجماع على  
أحد القولين نظراً ومن ثقل ذلك .

والثاني : أنه مبنى على أنه لا يجوز حدوث إجماع بعد اجماع سبق على  
خلافه وقد ذهب أبو عبد الله إلى أنه يجوز لكن لا يقع وقال الامام أنه الأولى  
بأسياني .

قال ( قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في  
واحد وفيه نظر ) .

الوجه الثاني أن الذهاب إلى الثالث إنما يجوز لو أمكن كونه حقاً ولم يمكن ذلك إلا أن يكون القولان باطلين ضرورة أن الحق واحد .

وحينئذ يلزم إجماع الأمة على الخطأ .

وأجيب بأن المحذور وهو تخطئة الأمة في حكم واحد أجمعوا عليه كشيء .  
حظ الجدل مثلاً في الميراث .

أما تخطئة كل فريق في حكم فلا محذور فيه .

قال صاحب الكتاب وفيه نظر ، ووجهه أنه إذا أخطأت كل الأمة في شيئين كل شطر في شيء دخل تحت عموم قوله لا تجتمع امتي على خطأ ومن خطأ كل فريق في قوله فقد خطأ كل الأمة وهذا النظر له أصل مختلف فيه وهو أنه هل يجوز إقسام الأمة إلى شطرين كل شطر بخطيء في مسألة .

والأكثر على أنه لا يجوز .

واختار الآمدي خلافه واعلم أن الجواب من أصله لم يذكره الإمام بل قال هذا الإشكال غير وارد على القول بأن كل مجتهد مصيب فإنه لا يلزم من حقية أحد الأقسام فساد الباقي سلمنا لكن لا يلزم الذهاب إلى القول الثالث كونه حقاً لأن المجتهد يعمل بما اداه إليه إجهاده وإن كان خطأ في نفس الأمر ولك أن تقول على هذا إذا كان الذهاب إلى الثالث يستلزم التخطئة وإنها بمنفعة فقد علم أن الذهاب إلى الثالث خطأ فلا يذهب إليه .

قال ( الثانية إذ لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق أن نصوا بعدم للفرق أو اتحاد الجامع كتوريث العمة والمخالة لم يجز لأنه رفع بجمع عليه والاجاز ولا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم مساعدته في جميع الأحكام )  
لعلك تقول ما للفرق بين هذه المسألة والتي قبلها مع أن القول بالتفصيل

إحداث لقول ثالث ويعتقد بأن الامدى لم يفرد هذه المسألة بالذكر بل ذكرها في ضمن تلك .

وحاصل ما ذكره القراني في الفرق أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعدداً والأولى مخصوصة بما إذا كان محله متحداً والشرح أن أهل العصر لم يفصلوا بين مصألتين بأن ذهب بعضهم إلى الحل فيهما والآخرين إلى التحريم فيها وأراد من بعدم الفصل فهذا يقع على أوجه .

أحدها : أن ينصوا على عدم الفرق بأن يقولوا لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام أو في الحكم الفلاق فإنه يجوز الفصل بينهما وكلام الكتاب يوم أن الخلاف جار فيه وصرح فيه الجار بردى ، وهو صحيح وإن أنكره طوائف من شارحي الكتاب .

فقد حكاه القاضى أبو بكر في مختصر التقريب والإرشاد .

قال واحتج قائله بأن الاجماع على منع التفرقة ليس باجماع على حكم من الأحكام فلا معول عليه لكنه كما قال القاضى غلط ومرأغة لما قاله الأمة صريحاً .

وقوله ليس من الأحكام باطل لانهم إذا أجمعوا على منع الفصل فقد أجمعوا على منع التحريم في إحداهما مع التحليل في الاخرى أو بالعكس .  
وهذا تعرض لحكم نفيًا وإثباتاً .

والثاني : أن لا ينصوا على ما ذكر بل يعلم اتحاد الجامع بين المسألتين لذلك جار مجرى النص على عدم الفرق مثاله من ورت العمة ورت الحالة ومن منع احداهما منع الاخرى .

وإنما جمعوا بينهما من حيث انه انتظمها حكم ذى الارحام قال الإمام فهذا بما لا يسوغ خلافهم فيه بتفريق ما جمعوا بينهما إلا أن هذا الاجماع متأخر  
( م ٢٧ — الاباج = ٢ )

عن سائر الاجماع في القوة وذهب بعض الناس إلى الخلاف فيه ،  
والثالث : وبالله الإشارة بقوله والاجاز أن لا يكون كذلك فقل لا يجوز  
الفرق والحق جوازه وقوله وألا يجب إشارة إلى الدليل عليه أي لو لم يجز السكن  
الدليل هو أنه وافقه في مسألة ويلزم على ذلك أن من وافق يجتهد في مسألة لدليل  
أن يوافقه في كل المسائل وهو باطل ويلزم منه سد باب الاجتهاد .

(قاعدة) ظاهر كلام الإمام والمصنف أن نحو قول بعضهم لا يقتل المسلم بالذي  
ولا يصح بيع الغائب وقول بعضهم يقتل ويصح جريان خلافه في أنه هل يجوز  
للفصل فيقال يقتل المسلم بالذي ولا يصح بيع الغائب أو العكس به يشعر إيراد  
القاضي في مختصر التقریب .

وصرح الأمدى بنفى الخلاف في ذلك وما افتتناه كلام الإمام غير بعيد من  
التفصيل فيه يؤدي إلى تخطئة كل الأمة إذ يلزم خطأ شرطهم في جواز قتل المسلم  
بالذي وخطأ للنظر الآخر في منح الغائب .

وقد تقدم أن الأكثرين منعوا إنقسام الأمة إلى فردين كل فرده خاطئه في  
مسألة وقد يقال لا يلزم من الذهاب إلى التفصيل كونه حقا في نفس الأمر ، بل  
يكفي أن يكون في ظن المجتهد كذلك وقد سبق هذا .

قال : ( قيل أجمعوا على الاتحاد قلنا عين المعوى قيل قال الثوري الجماع ناسيا  
ينظر الصائم والاكل لاقلنا ليس بدليل) .

احتج من منع الفصل مطلقا بأن الأمة إذا نال نصفها بالحرمة في المسألتين وقال  
النصف الآخر بالحل فهما فقد اتفقا على اتحاد الحكم في المسألتين وأنه لا فصل  
بينهما فيكون الفصل ردا للاجماع .

وجوابه أنه إن عني بقوله اتفقوا على أنه لا فصل بينهما أنهم نصوا على استوائهما

في الحكم وهما مستويان في علة الحكم فليس كذلك لأن النزاع ليس في هذا وإن أراد أن ذلك لازمه فليس كذلك لأنه لا يلزم من عدم التعرض لتحريم التفصيل الحكم بتحريمه واتحاد الحكم وهذا عين الدعوى وأول المسألة واحتج من أجل الفصل مطلقاً بأنه وقع الاترى إلى ذهاب بعض العلماء إلى أن الجماع ناسياً يفطر والأكل ناسياً لا يفطر .

وقال بعضهم لا يفطر واحد منهما ثم فرق سفيان الثوري رضي الله عنه فقال الجماع ناسياً يفطر والأكل لا بعد النسيان في الجماع دون الأكل ، وأضرب الإمام عن الجواب عن هذا لوضوحه ، وأجاب المصنف بأن قول الثوري ليس حجة علينا وقد يجاب أيضاً بأنهم ينصوا في هذه الصورة على عدم الفرق أو اتحاد الجماع وبأن فتياً الثوري يتأكد لعلها قبل استقرار المجمعين على القولين المطلقين .

قال : ( الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي لنا الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق ) .

للمسألة تشعب في النظر وشفا التليل فيها أن يقال هل يجوز أن يجمع على شيء سبق خلافه وذلك على حالتين .

الأولى : ولا تعرض لها في الكتاب أنه هل يجوز انعقاد الإجماع بعد إجماع على خلافة ذهب الاكثرون إلى المنع وذهب أبو عبد الله البصري إلى الجواز قال الامام وهو الأولى لأنه لإمتناع في إجماع الأمة على قول بشرط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر ولكن إتفق أهل الإجماع على أن كل أجمعوا عليه فإنه يجب العمل به في كل الأعصار أمنا من وقوع هذا الجائز .

الثانية : أن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة ثم يقع الإجماع على أحدهما فاللخلاف حالتان .

أحدهما : أن لا يستقروا ولم يتفرغوا لها الآمدى في الأحكام فالجمهور على جواز وقوع الإجماع بعده وخالف أبو بكر الصير في كفا اقتضاه إطلاق الإمام وشيعته .

والثانية أن يستقر ويمضى أصحاب الخلاف عليه مدة وفيه مسألان .

أحدهما : إذا اختلف أهل العصر على قولين فهل يجوز لأهل ذلك العصر بينهم بعد استقرار الخلاف الاتفاق على أحد القولين والمنع من التصير إلى القول الآخر فيه خلاف يني على اشتراط إقراض العصر في الإجماع فإن اشتراطنا جزئ بلا نظر والأقوية مذاهب .

أحدها : وهو إختيار الإمام أنه لا يجوز مطلقا .

والثاني : وهو إختيار الآمدى عكسه .

والثالث : يجوز إن كان مستند انقافهم على الخلاف القياس والاجتهاد .  
لادليل قاطع .

المسألة الثانية : إذا اختلفوا على قوانين ومضوا على ذلك فهل يتصور إنقاد إجماع العصر للثاني بعدم على أحدهما حتى يمتنع التصير إلى القول الآخر ، ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأحمد بن حنبل وأصيرفي وإمام الحرمين والغزالي إلى إمتناعه واختاره الآمدى .

وذهب الجمهور إلى الجواز وتبهم ابن الحاجب إذا عرفت ذلك فاستدلال المصنف على جواز وقوع الإجماع بعد الاختلاف باتفاق الصحابة على إمامة أبي بكر بعد إختلافهم فيها وهو دليل على المسألة الأولى ومثله الاستدلال بأجمعهم على دفته عليه السلام في بيت عائشة بعد إختلافهم ولك أن تمنع أن كلا منهما كان جازما بمقالته وقبول إنما كان إختلافهم على سبيل المشورة ولم يستقر لاحد منهم .  
الجزم بشئ .



واستدل للسألة الثانية بانفاق التامين على المنع من بيع أمهات الاولاد بعد  
:بختلاف الصحابه .

قوله وله ماسبق أى وللصير فى ماسبق فى منع أحداث قول ثالث وتقريره  
:أن إختلافهم إجماع على جواز الاخذ بأى قول كان .

فلو إنعقد الاجماع الثانى لامتنع الاخذ بما أجمعوا على جواز الاخذ به فلزم  
:رفع الاجماع بالاجماع .

وجوابه ماسبق أنهم إنما جوزوا بشرط أن لا يحصل إجماع والله أعلم .

وأنت إذا إنتهى بك التفهم فيما أوردناه إلى هنا علمت أن المسألة فى كلام  
:صاحب الكتاب غير مختصة بما إذا أجمع أهل ذلك العصر الذى أجمعوا بينهم  
بل هى أعم من المسألتين ولم تفتقر بتخصيص بعض الشارحين لها بالمسألة الاولى  
مفتراً باقتصار المصنف من الدليل على مثال وقع الاجماع فى صورته بعد  
:الاختلاف بمن حصل منهم الاختلاف .

قال : ( الرابعة الاتفاق على أحد قولى الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم  
:للولد والمتعة إجماع بخلاف بعض المتكلمين والفقهاء لنا سبيل المؤمنين قيل فإن  
تنازعهم أوجب الرد إلى الله قلنا زال الشرط قيل أصحابي كالنجوم قلنا الخطاب  
:صح العوام الذين عصرهم قيل إختلافهم اجماع على التحجير قلنا زال لزوال  
شرطه ) .

معنى الكلام فى تصور وتووع الاجماع بعد الاختلاف والنظر الآن فى أنه إذا  
:هل يكون حجة ولو قوعه حالتان :

احدهما : أن يقع من أهل العصر الثاني الاجماع على إحدى مقالتي أهل العصر الأول كوقوع الاجماع على منع بيع أم الولد من الباتنين بعد اختلاف الصحابة فيها وعلى أن نكاح المتعة باطل مع أن ابن عباس رضي الله عنه كان يفتى بالجواز قال بعض الشارحين وفي المثالين نظر أما الأول فلخالفه بعض الشيعة وكونه قولاً للشافعي ولك أن تقول أما مخالفة بعض الشيعة فلا اعتداد بها وأما كونه قولاً للشافعي فليس كذلك إذ لم ينس على ذلك لا في القديم ولا في الجديد وإنما قيل أن في كلامه ميلاً إليه .

وذهب معظم الأصحاب إلى أن هذا اختلاق قول ، قال . أما الثاني فلبقاء المخالفة فيه من ذفر ولك أن تقول أن صح عنه فلا اعتداد بخلافه بعد قيام الاجماع قبله وبعد أن قاس على خلافه وفي شرح الجار بردي أن مراد المصنف بالمتعة التمتع ، شرحه بأن عثمان كان ينهى عنه ثم صار إجماعاً أنه جائز إذا عرفت ذلك فهذه الحالة هي مسألة للكتاب والذى عليه المصنف تبعاً للإمام والجمهور . أنه إجماع نفوم به الحجة وتحرم مخالفته .

وذهب كثير من الشافعية ومن المتكلمين والحنفية إلى خلافه لنا إذ ما أجمع عليه أهل العصر الثاني سبيل المؤمنين فيجب أتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين احتجوا بثلاثة أوجه .

احدها : قوله تعالى ( فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول (١) )  
أوجب الرد إلى كتاب الله والرسول عند التنازع فيجب أن يرد إليهما دون  
الاجماع واجب بوجهين .

---

(١) سورة النساء آية (٥٩) .

أحدهما : وهو المذكور في الكتاب أن وجوب الرد مشروط بالتنازع والتنازع قد زال بخصوص الإجماع فزال وجوب الرد لزوال شرطه وهو النزاع ولك أن تقول لاختفاء في وجود النزاع قبل حصول الإجماع فكان يجب رده ولا يجوز الإجماع .

الثاني : وهو حسن الرد أن الإجماع رد إلى الله والرسول ﷺ .

وثانيها : ما روى من قوله ﷺ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جواز الأخذ بقول كل منهم . لم يتصل بين ما يكون بعده إجماع أولا فلو وجب الأخذ بقول أهل الإجماع لزم التخصيص وأعلم أن هذا الحديث رواه ابن منده أن أبو الإمام أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده أن أبو الحسين عمر بن الحسن بن علي حدثنا عبد الله بن روح المدايني حدثنا سلام بن سليمان حدثنا الحارث بن عاصم عن الأعمش عن ابن أبي سفيان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال :

نال رسول الله ﷺ مثل أصحابي في أمي مثل النجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وروى نعيم بن حماد الخزازي عن عبد الرحيم بن زيد العمري عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر مرفوعا سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدى فارحى إلى يا محمد أن أصحابك عندي بمنزلة النجوم بعضها أضوا من بعض فمن أخذ بشيء منهم عليه على اختلافهم عندي على هدى .

وهذا حديث قال فيه أحمد لا يصح ثم أنه منقطع قال ابن المسيب لم يسمع من عمر شيئا .

وأحباب بأن الخطأ ليس لجميع الصحابة ولا للجهتدين منهم إذ ليس إتياع واحد منهم الآخر أولى من العكس فتعين أن يكون الخطاب مشافهة للعوام الذين

في عصر الصحابة وإذا كان كذلك وقد انفضوا فعوام العصر الثاني وخواصهم غير مخاطبين بهذا الحديث ولم يذكر الإمام هذا الجواب بل أجاب بتخصيص الحديث بتوقف الصحابة في الحكم حال الاستقلال مع عدم جواز الاقتداء في ذلك بمد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص الاجماع عنه والجامع بينهما نصحيح الاجماع المنقذ أخيراً ، ولك أن تقول على جواب المصنف خطاب المشافهة يسم كل العوام والإلزام أن يكونوا كذا يكون مخاطبين وليس كذلك على جواب الإمام أنه إذا خص من العموم صورة لا يلزم تخصيص غيرها وهذا ذكره القرافي .

وقد يقول من ينصر الإمام إذا خصت صورة لمعنى وجد في صورة أخرى قيست على المخصوصة وأخرجت من العموم ويفرق من يعضد القرافي لأن الاقتداء بهم في التوقف محل بمقصود التكليف فلذلك أمتنع بخلاف الاقتداء بهم في القول الآخر .

وتأشها : واليه الإشارة بقوله اجماع على التخيير أن في حين اختلاف أهل العصر الأول الاتفاق على جواز الإخذ بأيهما أريد فلو انعقد الاجماع الثاني لمتدافع الاجماعان وأجلب بأن إجماعهم على التخيير بين القولين مشروط بأن لا يحدث إجماع فلما زال الشرط بنحصول الاجماع زال المشروط وهو التخيير .

الحالة الثانية : وليست في الكتاب أن يختلف أهل العصر ثم يقع الرجوع منهم بأعيانهم قليل ليس بحجة وقيل حجة يحرم مخالفته وهو مختار الإمام ولقوله ( ويتبع غير سبيل المؤمنين ) وعليك باعتبار الأجوبة المتقدمة وأجوبتها هنا .

وقال (الخامسة : إن اختلفت الأمة على قولين فانت إحدى الطائفتين يصير قول الباقي حجة لانهم محل الأمة) .

إذا اختلفت الأمة على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو كفرت قال الإمام وأنباعه يصير القول الآخر بما عليه لأنه عند الموت أو الكفر يتبين باندرج قول تلك الطائفة الأخرى تحت أدلة الاجماع لصيرورتهم حينئذ كل الأمة وإنما قلت عند الموت ولم أتل بالموت لسؤال يرد فقال يلزم أن يكون قول الباقي حجة لأجل موت أولئك وليس موتهم مناسبا لسكون قول الباقي حجة وجوابه أن قولهم صار حجة عند الموت لأنه إذا كان قول كل المؤمنين لا بالموت .

وقال الأمدى إنه لا يكون اجماعا ذكره في آخر المسألة الثانية والعشرين .

قال ( السادسة : إذا قال البعض وسكت الباقي فليس باجماع ولا حجة وقال أبو علي اجماع بغيرهم وقال أنه هو حجة لنا ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالفاً وجوابه المنع وأنه لإثبات الشيء بنفسه ) .

إذا قال بعض المجتهدين قولاً في المسائل التكليفية الاجتهادية وعرفه الباقي وسكنوا عن الانكار فإن ظهرت عليهم أمارات الرضا بما ذهبوا إليه فهو اجماع بلا خلاف .

قال القاضي عبد الوهاب من المالكية والقاضي الرباني من أصحابنا وقضية ذلك انه إن ظهرت عليهم أمارات السخط لا يكون اجماعاً بلا نزاع وكلام الإمام كالصريح في ان الخلاف جار وإن ظهرت امارات السخط فانه قال السكوت يحتمل وجوهاً سري الرضا وعد منها ان يكون في باطنه مانع من إظهار القول قال وقد

يظهر عليه قرائن السخط وإلا شبه أن هذا ليس من عمل الخلاف وإن لم يظهر عليهم شيء سوى السكوت ففقه مذاهب :

**أحدها :** أنه ليس بإجماع ولا حجة وبه قال شذالي والإمام واتباعه ونقله هو والآمدي عن الشافعي لكن قال الرافعي المشهور عند الأصحاب أن الإجماع السكوتي خيبة لأنهم لو لم يسأعده لا اعتراضوا عليه وهل هو إجماع أو لا في وجهان وقال الشيخ أبو إسحاق في اللمع أنه إجماع على المذهب .

**والثاني :** أنه إجماع بعد انقراض العصر ، وبه قال أبو علي الجبائي والإمام أحمد وهو أحد الوجهين عندما نقله الرافعي .

**الثالث :** أنه حجة وليس إجماعا ، وذهب إليه أبو هاشم بن أبي علي وهو المشهور عند أصحابنا كما نقله الرافعي وهل المراد بذلك أنه دليل آخر من أدلة الشرع غير الإجماع أو أنه ليس إجماع قطعي بل ظني النظر مضطرب في ذلك ويؤيد القول قول الماوردي ، والقول الثاني أنه لا يكون إجماعا ، قال الشافعي من نسب إلى ساكت قولاً فقد كذب عليه فافتضى أن الساكت لا ينسب إليه قول لاظنا ولا تطعا ويضد الثاني قول أبي عمرو بن الحاجب في المختصر الكبير هو حجة وليس بإجماع قطعي .

**والرابع :** ذهب إليه أبو علي بن أبي هريرة إن كان هذا القول من حاكم لم يكن إجماعاً ولا حجة وإلا فإجماع لأن الاعتراض على الحاكم ليس من الأدب فلمسل السكوت . لذلك وأيضاً فالحكم في المختلف فيه لا ينكر ويصيره مجمعا عليه بخلاف الفتيا .

**والخامس :** عكس ذلك لأن الحكم إنما يصدر بعد بحث وإتقان بسد الكلام مع العلماء وتصويبهم لذلك فاذا سكتوا عن الحكم جعل ذلك إجماعاً وأما الفتيا

فلا يحتاط فيها كالحكم ، وذهب إلى هذا أبو اسحاق المرزى ثم استدلل صاحب الكتاب على ما ذهب إليه هو وإمامه من أنه ليس باجماع ولا حجة بأن السكوت يحتمل وجودها سوى الرضا وهي كثيرة .

أحدها : أنه كان في مهلة النظر .

الثاني : أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول وهو الخوف :

والثالث : أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار فرضا وقد ذكر هذه الأوجه في الكتاب .

والرابع : ربما رآه قولا شائعا لمن أداه إليه اجتهاده وإن لم يكن موافقا عليه  
الخامس : ربما أراد الإنكار ولكنه ينتهز فرصة التمكن منه ولا يرى المبادرة إليه مصلحة .

والسادس : أنه لو أنكر لم يلتفت إليه .

والسابع : ربما سكت لظنه أن غيره قام مقامه في ذلك . وإن كان قد غلط فيه  
والثامن : ربما رأى ذلك الخطأ من الصنائع فلم ينكر وإن احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا أنه لا يدل على الرضا لا قطعا ولا ظنا وهذا معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت قول ولقائل أن يقول ما أنها لا تدل على الرضا قطعا فسلم وأما ظاهر فمتوع أن هذه الاحتمالات مرجوحة بالنسبة إلى احتمال الرضا وذلك ما هو ظاهر الفساد كالثامن فإن الصغيرة يجب إنكارها كما يجب إنكار الكبيرة ، قال القرافي ، وقد اختلف الناس في المندوبات والمكروهات هل يدخلها الأمر والإنكار أم لا وأما الواجبات والمحرمات صنائع كانت أم كباائر فيدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إجماعا واحتج أبو هاشم بما ذكره في الكتاب من أن الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يعرفه مخالف وجوابه أن ذلك ممنوع ولو سلم فلا استدلال به إنما يتم أن لو كان الإجماع السكوتي حجة إذ هو عينه فلوشتم الإجماع السكوتي به لأنتم الشيء بنفسه .

وفي عبارة المصنف كما قال الجاربردى تساهل لانه اثبات لشيء - بفرد من أفراده  
إلا بنفسه ولم يذكر المصنف حجة أن على والرد عليها لانه إذا بطل كونه حجة بطل  
كونه إجماعا وهذا من حسن الاختصار رحمه الله .

قال ( فرع قول البعض فيما تعم به البلوى كقول البعض وسكوت الباقيين ) .

هذه المسألة فيما إذا قال بعض أهل العصر قولاً ولم يعلم له مخالف ولا أنه بلغ  
جميع أهل العصر وليست مختصة بعصر الصحابة على خلاف ما صوره الإمام وتلك  
المسألة فيما إذا نقل أنه بلغ جميعهم وسكتوا عليه .

وفي هذه المسألة ثلاثة مذاهب .

أحدها : أنه ليس بإجماع ولا حجة لأن الإجماع السكوتي إنما كان حجة إجماعاً  
لأن بعضهم قال الحكم وسكت الباقيون مع العلم به فلو كان ذلك الحكم خطأ لحرم  
عليهم السكوت عن الإنكار فالسكوت دليل الرضا وهذا لا يمكن حمل السكوت  
على الرضا لاحتمال أن يكون ذلك لعدم العلم به .

وثانيها : أنه كالسكوتي حتى يجرى فيه الخلاف المتقدم لأن الظاهر مع الاشتهار  
وصوله إليهم .

وثالثها : وهو الحق عند الإمام وأتباعه وبه جزم منهم المصنف أن هذا  
القول إن كان فيما تعم البلوى كتنقض الوضوء بمس الذكر كان كالسكوت إذ لا بد  
لأن ألتشر فيهم من قول لكنه لم يظهر وإلا لم يكن إجماعاً ولا حجة لاحتمال زهول  
البعض عنه .

واعلم أن الأمدى صور المسألة بما إذا ذهب واحد من أهل العصر إلى حكم ولم  
ينتشر بين أهل العصر لكنه لم يعرف له مخالف وتبعه بن الحاجب في شرطه عدم



الانتشار وظاهر كلام الإمام وصرح به صني الدين الهندي وتصوبه المسألة بما  
إذا انتشر .

واعلم أنه لا مخالفة بين الكلامين فان الانتشار في كلام الآمدي محمول على الشهرة.  
وإن لم يعلم أنه بلغ الجميع والانتشار المنفي في كلام الآمدي هو الانتشار بحيث يبلغ  
جميع وسكتوا عنه .

## الباب الثالث

### في شرائطه

قال ( الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل :

الاولى : أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطأ فلو خالف واحد لم يكن سبيل الكل .

قال الحياط وابن جرير وأبو بكر الرازي المزمعون يصدق على الأكثر قلنا مجازا قالوا عليكم بالسواد الأعظم .

قلنا : يجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثالث ) .

يشترط في الاجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين بذلك الفن في ذلك العصر فان قول غيرهم فيه يكون بلا دليل لجهلهم به فيكون خطأ فيشترط في الاجماع على المسألة الفقهية قول جميع الفقهاء والاصولية قول الاصوليين وهكذا ولا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا عند الاكثرين .

وقال الاقلون يعتبر قولهم لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ ولا يمنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة وحيث لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض الآخر .

وهذا ما اختاره الآمدي وهو مشهور عن القاضي نقله الامام وغيره وينبغي أن يتمهل في هذه المسألة فان الذي قاله القاضي في مختصر التقريب مانصه الاعتبار في الاجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ماعليه العلماء لم يكثر بخلافه وهذا ثابت اتفاقا واطباقا إذ لو قلنا أن خلاف العوام يقدر في الاجماع مع أن

قولهم ليس إلا عن جهل أفحى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصل على أن الأمة اجتمعت عليها وعوامها أن خلاف العوام لا يعتبر به وقد مر على هذا الإجماع عصر قشيت بما قلناه أن لا يعتبر بخلاف العوام .

فقد سرح القاضى بقيام الإجماع على عدم الاعتبار بخلاف العوام وقال في هذا الكتاب فى الكلام على الخبر المرسل لا عبرة بقول العوام وفاقا ولا خلافا انتهى . فإن قلت : فما هذا الخلاف المحكى من أن قول العام هل يعتبر فى الإجماع .

قلت : هو اختلاف فى أن المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق أجمعت الأمة ويحكم بدخول العوام معهم تبعا وهو خلاف لفظى فى الحقيقة وليس خلافا فى أن مخالفتهم تقدر فى قيام الإجماع وكلام القاضى فى مختصر التقريب ناطق بذلك فانه حكى هذا الخلاف بعد كلامه المتقدم ، فقال مانصه فان قال قائل فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأن الأمة : ائمة عليه .

قلنا : من الأحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام نحو وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من أصول الشريعة فإذا سئل فيطلق القول بأن الأمة أجمعت عليه .

وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا فى ذلك فقال بعضهم لعوام يدخلون فى حكم الإجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة فى تفاصيل الأحكام فهو حق مقطوع فهذا مساهمة منهم فى الإجماع وإن لم يعلموا واقعه على التفصيل ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يسكونون مساهمين فى الإجماع فإنه إنما يتحقق الإجماع فى التفاصيل بعد العلم بها فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يستحق كونهم أهل الإجماع .

.. واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره ويؤول إلى عبارة مخصوصة ، والجملة فيه .  
انا إذا أدرجت العوام في حكم الإجماع فيطلق القول بإجماع الأمة، وإن لم ندرجهم  
بإجماع الأمة أو ندر من بعض طوائف العوام خلاف ، فلا يطلق القول بإجماع  
الأمة ، فإن العوام معظم الأمة وكثيرها ، بل أجمع علماء الأمة انتهى كلام  
القاضي .

وكلام النزالي في المستصنى لا ينافيه، فليتأمل وليضبط ذلك، فهو مكان حسن  
ولا ينبغي أن يعتمد أن مخالفة العوام تقادح وموافقهم تفتقر الحجة اليها ، وكيف  
ذلك وهم يقولون لا عن دليل ، يكون قولهم خطأ .

والخطأ لا يفتقر قيام الحجة اليه ، وإن سبب مسيّب بما سلف من أن العصمة .  
إنما تثبت بلجوع الأمة . قلت فإذا تقول في البله والاطمئال ؟ أليس هم من الأمة ؟  
وهذا إزام لا يحصل له عنه . هذا في العوام وقد قلنا إن الخلاف فيهم لفظي ،  
ويمكن أن يقال ينبنى عليه إذا لم يكن في المصير إلا يجتهد واحد .

فان قلنا إن العوام داخلون تبعاً فهم داخلون معه فيكون إجماعاً وإلا فلا يكون  
قوله إجماعاً لما قدمناه في أول كتاب الإجماع من أن الإجماع لا يصدق الا من  
اثنين فصاعداً .

وأما الاصولي الماهر المتصرف في الفقه فذهب القاضي الى أن خلافه معتبر .

قال الإمام وهو الحق ، وذهب معظم الأصوليين الى خلافه ، لأنه ليس من  
الثنتين ولو وقعت له واقعة للزمه أن يستقنى المقتضى فيها ، واحتج القاضي بأنه من  
أهل التصرف في الشريعة يستضاء برأيه ويستهدى بنصحه . ويحضر مجالس الاشوار  
وإذا كان كذلك بخلافه يشير إلى وجه من الرأي معتبر ، وإذا ظهر اعتبار في  
الخلاف انبى عليه اعتباره في الوفاق ، واستبعد امام الحرمين مذهب القاضي ، وقال

إذا أجمع المفتون وسكت المتصرفون فبعد أن يتوقف انعقاد الإجماع على مراجعتهم ، فإن الذين لا يستقلون بأنفسهم في جواب مسألة ويتعين عليهم تقليد غيرهم من المحال وجوب مراجعتهم ، وإن فرض أنهم أبدوا وجهها في التصرف ، فإن كان سالماً فهو محمول على ارشادهم وتهديتهم إلى سواء السبيل . وإن أبدوا قولهم أبدى من إجماع الإجماع ، فالإنكار يشتد عليهم .

قال والقول المتني في ذلك ، إنه لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين ، وليس بين من يقاد ومن يقاد مرتبة ثالثة .

ثم قال والنظر السديد يتخطى كلام الغاضى وعصره ، ويترقى المتقدم ويقضى إلى مدرك الحق قبل ظهور هذا الخلاف ، ولتحقيق خالف الغاضى إذا وافق أن المجتهدين إذا أطبقوا لم يعد لخلاف المتصرفين مذهباً مختلفاً به ، فإن المذهب لأهل الفتوى ، فإن ثبت بأن المنصرف الذى ذكره من أهل فتوى فالقول فيه يشرح في كتاب الفتوى .

والكلام الكافي في ذلك أنه إن كان مقتبساً اعتبر خلافه . وأما المبتدع فإن كفرناه ببدعته فلا خلاف في أنه غير داخل في الإجماع لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة ، وإن لم يعلم هو كفر نفسه ، وعلى هذا فلو خالف هو في مسألة وبني مصراً على المخالفة حتى تاب عن بدعته ، فلا أثر لمخالفته لانعقاد إجماع جميع الامة الإسلامية قبل إسلامه كالمسلم ، ثم خالف الأعلى رأى من يشترط في الإجماع انقراض المجمعين ، وإن لم تكفره فالتحتم أنه لا ينقد الإجماع دونه اكونه من أهل الحل والعقد ومن الداخلين في مفهوم لفظ الامة . وقيل ينقد دونه وقيل لا ينقد عليه بل على غيره ، فيجوز له مخالفة إجماع من عداه ، ولا يجوز ذلك لغيره ، وفيه نظر فانه إذا تعذر انعقاد الإجماع من ( ٢٨٣ — الإجماع ج ٢ )

وجه لم يتقدم من وجهه ، وسيأتي إن شاء الله كلام امام الحرمين فيه ، وأما أهل الفسقة من أهل اقبلة البالغون في العلم مبلغ المجتهدين ، فذهب معظم الأصوليين كما ذكر امام الحرمين إلى أنه لا يعتبر وفاقهم ولا خلافهم ، والمختار خلاف ذلك لأن المعصية لا تزيل اسم الإيمان ، فيكون قول من عداهم قول بعض المؤمنين لا كلهم فلا يكون حجة .

وهذا ما مال إليه امام الحرمين ، فقال الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يلزم أن يتدبّع في وقائمه ما يؤدي إليه اجتهاده ، وليس له أن يقلد غيره ، فكيف يتقدم الإجماع عليه في حقه واجتهاده بخلاف اجتهاد من سواه .

قال وإن بعد انعقاد الإجماع من وجه لم يتقدم من وجهه ، قال فإن قيل هو عالم في حق نفسه باجتهاده فيصدق عليه بينه وبين ربه ، وهو يكذب في حق غيره ، فلا يمتنع لاقسام أمره على هذا الوجه أن ينقسم حكم الإجماع ، قلنا هذا محال ، فإن الفاسق غير مقطوع بصدقه ولا يكذبه ، فهو كالعالم في غيبته ، فإن تاب فهو كما لو أتى النائب .

وأعلم أن الأولين اختلفوا في تعليل عدم اعتبار قول الفاسق على وجهين :

أحدهما : وعليه يقوم هذا السؤال إن اخباره عن نفسه لا يوثق به لفسقه .  
فربما أخبر بالوفاق وهو مخالف أو بالخلاف وهو موافق ، فلما نعتذر الوصول إلى معرفة قوله سقط أثره .

وشبه بعض المتأخرين ذلك بسقوط أثر قول الخضر عليه السلام على القول بأنه حتى لتعذر الوصول إليه .

والثاني : أن العدالة ركن في الاجتهاد كالعالم . فإذا فانت العدالة فانت أهلية بهاد ، وهذا فيه نظر ، إذ أهلية الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام وأصحيح

المقاييس وترتيب المقدمات إلى غير ذلك مما لا يتعلق لها بالديانة أصلا فان قلت فهذا يرد عليكم في الكافر فانه قد يجرى على علوم الشرع والاجتهاد لا يتعلق له بالديانة قلت: للكافر لا يرد فان الحجّة في اجماع المسلمين والفاسق منهم دون الكافر ويتفرع على هذين التعليين أن الفاسق إذا اداه اجتهاده في مسألة إلى حكم هل يأخذ بقوله من علم صدقه في فتواه بقرائن .

وإذا ثبت اشتراط قول جميع المجتهدين في الاجماع قال صاحب الكتاب فلو خالف واحد لم يكن قول غيره اجماعا لأن قوله سبيل المؤمنين يتناول الكل وليسوا دين الواحد كل المؤمنين هذا مذهب الجمهور .

وقال الإمام الجليل محمد بن جرير وأبو الحسين بن أبي عمر والخطاط المعتزلي . أبو بكر الرازي وكذا أحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين عنه ينقد اجماع الأكثر مع ثلاثة الأقل كذا أطلق النقل عنهم الأمدى وهو قضية إيراد المصنف في خصص الإمام النقل عنهم بالواحد والاثنين قال الامدى وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه وإلا اعتد به قلت وهذا ما ذكره القاضي في مختصر التقريب أنه الذي يصح عن ابن جرير .

وقال أبو عبد الله الجرجاني أن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به وإلا فلا ومنهم من قال اتباع الأكثر أولى ويمحوز خلافه وهو مذهب لا يجرى فيه لانا نعلم أنه إذا تعادل الرأيان وكان القائلون باحدهما أكثر رجح جانب الأكثر وإتاما الكلام في التحتم ومنهم من قال هو حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فإنه قال لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قطعا قال والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف .

قال صني الدين الهندي والظاهر أن من قال أنه اجماع فانما يجمله اجماعا ظنيا

لائطياً وبه يشعر إيراد بعضهم لنا أن الصحابة اجتمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة .  
الا أبو بكر رضى الله عنه ولم يقل أحدان خلافة غير معتد به بل رجعوا الى حين .  
المنظرة واحتج ابن جرير ورفقته بوجهين ذكرهما في الكتاب .

احدهما أن لفظي المؤمنين والأمة يصدق على الأكثر كما يقال على البقرة أنها  
سوداء وإن كان فيها شعرات بيض وللزنجي أنه أسود من يبيض حدفته .  
وأسنانه .

والجواب أن صدق إطلاق اللفظ العموم على الأكثر إنما هو على سبيل المجاز  
وليس حقيقة لأنه يجوز أن يقال لمن عدا الواحد من الأمة ليسوا كل الأمة . يصح  
استثناؤه منهم وهذا واضح .

الثاني قوله ﷺ عليكم بالسواد الأعظم أو بانبأح السواد الأعظم ويسم  
الأكثرين فيكون قولهم حجة .

والجواب أن السواد الأعظم يعم كل الأمة لأن من عدا الكل فالكل الأعظم  
منه ولو لم يقصد هذا بل ما صدق أنه أعظم من غيره لخل تحته النصف الزائد بفرد  
واحد على النصف الآخر وإلى هذا أشار بقوله في الكتاب مخالفة الثلث وهو يضم  
الثاء واللام أى حمله على ما صدق عليه أنه أعظم يوجب عدم الالتفات إلى ثلث  
الأمة إذا عالفوا الثلثين وقد قرره الجار بردى والاسفراينى على أن الثاء مفتوحة  
وأن المراد الثلاث اسم العدد الخاص وأن ابن جرير ورفقته يسلبون أن مخالفة  
الثلاثة قادمة .

وهذا ماش على ما اقتضاه إيراد الإمام كما سبق وما ذكرناه من التقرير  
أحسن وأسلم .

واعلم أن للسواد الأعظم وقسح مفسراً في الحديث على خلاف ما استدل به



للخصم قروي ابن ماجه من حديث معاذ بن رفاعه عن أبي خلف الأعمى ، عن أنس رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « ان أمتي لا تجتمع على ضلالة فاذا رأيت الاخلاف فعليكم بالسواد الاعظم الحق وأهله » (١) . هذا لفظه وأهل الحق هم جميع الامة ولا أعلم لهذا الحديث طريقا غير الذى ذكرت ومعاذ وأبو خلف شعيبان .

قال ( الثانية لا بد له من سندلان الفتوى بدونه خطأ قيل لو كان فهو الحجة فننا قد يكونان دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل ترك اكتفاء بالاجماع ) .

رب متراشق في اللفظ يعبر عن المسألة بأن الاجماع لا بد فيه من توقيف وقيل قد يقع عن توقف واشتراط السند في الاجماع هو الذى عليه الجماهير .

وقال قوم يجوز أن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير توقف على مستند ، لكن سلوا إن ذلك غير واقع كما ذكر الامدى لنا أن الفتوى في الدين بغير دلالة أو اشارة خطأ فلو اتفقوا عليه كانوا يمين على الخطاء .

وذلك يقدر في الاجماع واعتراض الامدى على هذا الدليل بأنه إنما يكون خطأ إذا لم تتفق الامة عليه .

---

(١) روى هذا الحديث من عدة طرق ، في كلها نظر ، كما قال الخافظ المراءى . أحدهما : عن أنس بن مالك ، رواه عنه ابن ماجه بإسناد ضئيف . كتاب الفتن ، باب : . السواد الاعظم .

كما رواه الإمام أحمد في مسنده ( ٢٧٨/٤ ) والطبراني في الكبير .  
وانظر : تخريج أحاديث المناهج للحافظ المراءى ورقة ٤٣ خطوط بمكتبة لأزهر ( ٨٦٨ ) أصول الفقه .

أما أن انتفتت عليه فلا نسلم أنه خطأ ، وذلك لأن من يجوز ذلك مع القول بعصمة الأمة عن الخطأ يمتنع أن يكون ذلك خطأ عند الاتفاق .

وحال الشيخ صفى الدين الهندى رد هذا الاعتراض بقال : القول فى الدين بغير دليل وأمارة باطل فى الأصل ، وكذلك لو لم يحصل الإجماع عليه ، كان ذلك باطلاً وفاقاً .

والإجماع لا يصير الباطل حقاً ، بل غاية تأثيره أن يعير المظنون حقاً . قلت وفيه نظر فقد يقال يتبين بحصول الإجماع بعد ذلك أن القول فى الأصل كان حقاً . هذا إذا وقع قولهم مترتباً لو إن وقع دفعة واحدة فلم يقع إلا حقاً

ثم إن القائل بغير اجتهاد قبل حصول الإجماع على قوله لا يقول إنه مخطئ ، فيما قاله ولا مصيب بل مخطئ فى كونه قال بدون اجتهاد ، وهذا خطأ لا يزول بإجماعهم بعد ذلك على قوله .

وأما المقول فيحتمل أنه خطأ فيه ، ويشتمل أنه أصاب ، وهذا التردد يزول بالإجماع بعد ذلك على قوله ويعلم أنه كان مصيباً .

فإن قلت إذا كان كل فرد منهم أخطأ فى كونه قال ، فيازم خطأ المجموع فى كونهم قالوا وهو محذور ، فلت المسائل الأخير منهم الذى بقوله يحصل الاتفاق ويتكامل الإجماع ليس مخطئاً فى كونه قال ، وهذا إذا وقع مترتباً فإن وقع دفعة واحدة فلا نسلم خطأهم فى كونهم قالوا ، بل نقول إنما يخطئ من أذعن على القول وجدده بغير مستند .

أما إذا حصل اتفاق من الأمة على القول فلا ، واحتج من قال يجوز أن يوقفوا الاختيار الصواب بأمرين :

أحدهما : أنه لو لم ينقذ الإجماع إلا عن مستند ، لكان ذلك المستند هو  
البيعة ، وحينئذ فلا يبقى في الإجماع فائدة . وأجاب المصنف بأن الإجماع وأصله  
يكونان دليلين ، واجتماع دليلين على مدلول واحد جائز حسن .

والثاني : أنه وقع بدليل إجماعهم على بيع المراضاة بلا دليل ، وأجاب  
بأن له دليلاً لكن ترك ذكره لما وقع الإجماع عليه اكتفاء بالإجماع .

قلت وقد الآمدى في أثناء المسألة أن الخلاف ليس في وقوعه ، وتقدم نقل  
هذا عنه ، فاحتجاج الخصم ضعيف لذلك أيضاً ، وأيضاً فإن أريد بيع المراضاة  
المعاطاة التي يذكرها الفقهاء ، فالذهب الصحيح أنها باطلة فأين الإجماع . وإن كان كما  
ذكره الشراح أنه إذا تحقق التراضي من الجانبين فالإجماع منعقد على صحة هذا  
البيع ، لكن اختلفوا في الدليل على التراضي .

فقال الشافعي ومن وافقه لا بد من صيغة تدل عليه . وقال مالك وبعض  
أصحاب الشافعي يكفي المعاطاة ، فهذا فيه نظر إذ سند الإجماع أشهر من أن يذكر  
وأكثر من أن يحصر .

قال ( فرعان الأول يجوز الإجماع عن الإمارة لأنها مبدأ الحكم ، قيل الإجماع  
على جواز مخالفتها قلنا قبل الإجماع ، قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم  
ونخب الواحد ) .

علمت أن الإجماع لا بد له من مستند ويجوز أن يكون ذلك المستند نصاً  
بالاتفاق وكذلك دليلاً ظاهراً وهل يجوز أن يكون اشارة أى قياساً فيه مذاهب

أحدها : أنه جائز واقع وعليه الجمهور .

والثاني : جائز غير واقع .

**والثالث :** أنه غير ممكن وذهب إليه بن حرير الطبري، كذلك داود الظاهري لكنه بناه على أصله في منع القياس .

**والرابع :** إن كانت الإمامة خلية جاز وإلا فلا ، ثم إختلاف القائلون بالوفوع في أنه هل يحرم مخالفته إذا وقع مع أطباقيهم على أنه حجة والحق أنه يحرم مخالفته واستدل المصنف على جوازه بأن الاماره مبسداً الحكم أى نصاح أن يكون طريقاً للحكم فيجوز الاجماع عليها قياساً على الدليل ولم يكلم في الوفوع ، وقد استدل عليه الإمام بأن الصحابة أجمعت في زمان عمر رضى الله عنه على أن حد الشارب ثمانون وهو بطريق الإجتهد لما روى أن عمر رضى الله عنه شارب الصحابة في ذلك فقال على رضى الله عنه أراه إذا سكر هذى وإذا هذى اقترى وحد المفتري ثمانون .

وقال عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه هذا حد وأفل الحد ثمانون وهذا نصريح منهم بأنهم إنما أثبتوا الحكم بالإجتهد وضرب من القياس لأنه مع وجدان النص لا يتعلق بمثله .

ومن هذا يعرف اندفاع ما يورد من أنه لعلمهم أجمعوا عليه انص لكنه لم ينقل إستغناء الإجماع .

واستدل عليه قوم أيضا بإجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة الشيرج والديس السبال إذا وقعت فيه فارة ماتت قياساً على ما نص .

استدل المانعون بوجوبين .

أحدهما : أن الإجماع تام حتى جواز مخالفة الإمامه وانضم المصادر من الإجتهد فلو صدر إجماع عنها لكان يجوز مخالفته وذلك ممنوع .

والجواب أن مخالفتها إنما يجوز إذا لم يجمع على الحكم المثبت بها ، أما بعد  
الاجماع فلا يجوز مخالفتها .

**والثاني :** أن الامارة يخلف فيها اد من الآفة من يعتقد بطلان الحكم بها  
والجواب بذلك يرفه عن الحكم بها والجواب أن ذلك منقوض بالعموم وخبر  
الواحد إذ وقع الخلاف فيهما كما مر ويجوز صدور الاجماع عنهما اتفاقاً .

قال ( الثامن الموافق للحديث لا يجب أن يكون منه خالفاً لأبي حنيفة وأبي  
عبد الله لجواز اجتماع دليلين ) .

الاجماع الموافق لمقتضى دليل إذا لم يعلم له دليل آخر لا يجب أن يكون  
مستند الى ذلك الدليل لاحتمال أن يكون له دليل آخر وهو مستنده ولم ينقل اليه  
استغناء بالاجماع .

وقال أبو عبد الله البصرى أن يكون مستنداً اليه والأصناف أن أبا عبد الله  
إن أراد أنه كذلك على سبيل غلبات للظنون فهو حق إذ الأصل عدم دليل غيره  
والاستصحاب حجة وينبغي أن يجعل على ذلك ما نقله ابن برهان عن الشافعي  
من موافقة مذهبه لرأى أبي عبد الله البصرى .

وقد فصل أبو الحسين في المعتمد فقال إن كان الخبر نصاً متواتراً لا يحتاج  
معه إلى استدلال طويل وإجتهد .

فيعلم أنهم أجمعوا لأجله وإن إحصاج في الاستدلال به إلى استدلاله طويل  
يثبت لم يجب أن يكون هو المستند ، وكذلك إن كان من أخبار الأحاد ولم يرو  
أنا أنه ظهر فيهم أو روى أنه ظهر فيهم لكن بغير واحد أيضاً وإن روى بالتواتر  
رجح أن يكون عنه

قال ( الثالثة لا يشترط اقراض الججمعين لأن الدليل قام بدونه قيل وافق وافق الصحابة على منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع ) .

اختلفوا في اقراض المبرهل هو شرط في إتيان الاجماع على مذاهب ائمتها : وعليه أكثر الشافعية والحنفية أنه لا يشترط واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب .

والثاني : يشترط وهو رأى أحمد وابن فورك .

والثالث : أنه يشترط في السكر في دين القول وهو من مذهب الأستاذ واختاره الأمدى .

والرابع : نقل ابن الحاجب عن إمام الحرمين إن كان عن قياس استرط وإلا فلا ، والذي قاله في البرهان ما ملخصه أن المرضى عنده ان الاجماع ينقسم إلى مقطوع به وإن كان في مظنة نظن فلا يشترط فيه الاقراض ولا طول المكث بعد قوله إلى حكم مطلق يسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم فلا بد فيه من ان يطول عليه الزمان فإذا طال ولم يتدح على طوله لواحد منهم خلاف فهذا يلتحق بقاعدة الاجماع ، فإن امتداد الأيام تبين التحاقهم بالمجمعين وترفعهم عن رتبة المترددين فالمعتبر ظهور الاصرار بتناول الزمان .

حتى لو قالوا عن ظن ثم ماتوا على الفور قال فلست أرى ذلك إجماعاً من جهة أنهم أبدوا وجهاً من الظن ثم لم يتضح اصرارهم عليه انتهى . وعرفت من كلامه أن الاقراض في نفسه عنده غير مشروط ولا معتبر في حالة من الأحوال وهو خلاف مقتضى نقل ابن الحاجب عنه .

والخامس : أنه إذا لم يبق من المجتمعين إلا عدد ينقص عن أقل عدد التواتر فلا تكثرت يقاتهم وتحكم بانسداد الاجتماع حكاة القاضي في مختصر التقريب .

وأشار إليه ابن برهان في الوجيز واستدل المصنف على ماأختره بأن دليل الإجماع ليس مقيدا بالاقراض فلا يكون شرطا فيه، واحتج الختمم بأن عليا رضي الله عنه سئل عن بيع أمهات الأولاد فقال كان رأى ، ورأى عمر أن لا يعين وقد رأيت الآن يعين فقال له عبيدة السلماني رأيتك في الجماعة أحب إلينا من رأيتك وحدك فدل قول عبيدة على أن الإجماع كان حاصلًا مع أن عليا خالفه ، والجواب أن منع ثبوت الإجماع قبل الرجوع فان قول عبيده رأيتك في الجماعة يدل على المنع من يعين كان رأى الجماعة ولا يدل على أنه كان رأى كل الأمة وإنما أراد أن ينضم قول على إلى قول عمر لأنه رجح قول الأكثر على الأقل .

هذا تقرير قوله ورد بليغ وقد يقال المراد الرد بمنع رجوع على والتقرير الأول هو الذي في المحصول :

قال ( الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة ) .

الإجماع المروي بطريق الآحاد حجة عند الإمام والآمدي واتباعهما لأن الإجماع دليل من الأدلة فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة ، وخالف أكثر الناس فاشترطوا التواتر في نقله ، قال الآمدي والمسألة دائرة على اشتراط كون دليل الأصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فن اشترط القطع منع أن يكون خبر الواحد مقيدا في نقل الإجماع ومن لم يشترط لم يمنع ، وكلام الآمدي يغمر بأن الخلاف ليس مبنيًا على هذا الأصل بل هو جار مع القول بأن أصل الإجماع قاعدة ظنية قال فكيف القول في تفاصيله .

قال (الخامسة إذا عارضه نص أول القابل له وإلا تساقط) .

إذا عارض الأجماع نص من كتاب أو سنة فإن قبل أحدهما التأويل أول سواء كان القابل الاجماع أم النص نويقا بين اندليلين لا يختص التأويل بالنص على خلاف ما فهم الأبار بردي وإن لم يقبل أحدهما التأويل سافطا لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بواحد دون الآخر ترجيح من غير مرجح بنجام هذه المسألة نيجر كتاب الاجماع والله الموفق .



## فهرس

الجزء الثاني في كتاب الإيهاج

### الباب الثاني

٣ في الأوامر والنواهي : وفيه فصول

#### الفصل الأول

في لفظ الأمر — وفيه مسألان

٣ المسألة الأولى : في حقيقة الأمر

١٠ المسألة الثانية : في تعريف الطلب

#### الفصل الثاني

في صيغة الأمر : وفيه مسائل

١٤ المسألة الأولى : في معاني صيغة أوّل

٢١ المسألة الثانية : صيغة أفعال حقيقة في الوجوب

٢٧ أدلة مذهب المصنف

٣٠ أدلة المخالفين

المسألة الثالثة : مدلول الأمر بعد التحريم

المسألة الرابعة : الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه

المسألة الخامسة : الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يفيد التكرار ؟

المسألة السادسة : الأمر المطلق هل يفيد الفور ؟

#### الفصل الثالث

في النواهي — وفيه مسائل

المسألة الأولى : النهي يقتضى التحريم

المسألة الثانية : النهي يدل على الفساد

المسألة الثالثة : ممتضى النهى فعل للضد

المسألة الرابعة : أقسام النهى

### الباب الثالث

٨٠

في العموم والخصوص — وفيه فصول

### الفصل الأول

في العموم — وفيه مسائل

تعريف العام

المسألة الأولى : الفرق بين العام وما يشاركه في الجنس

المسألة الثانية : في أقسام العام

علامة العموم

المسألة الثالثة : الجمع المنكر لا يقتضى العموم

المسألة الرابعة : نفى المساواة بين الشئين هل هو عام ؟

### الفصل الثاني

في الخصوص — وفيه مسائل

المسألة الأولى : في تعريف التخصيص والفرق بينه وبين النسخ

المسألة الثانية : الذى يقبل التخصيص

المسألة الثالثة : في غاية التخصيص

المسألة الرابعة : العام بعد التخصيص هل هو حقيقة أم مجاز

المسألة الخامسة : المخصص بمين حجة

المسألة السادسة : يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص

### التخصيص الثالث

في التخصيص ، وهو متصل بمتصل

التخصيص المتصل وهو أربعة :

الأول : الاستثناء

تعريف الاستثناء ، واقسامه — وفيه مسائل :

الأول : في شرطه

الثانية : الاستثناء من الإثبات نفى وبالعكس

الثالثة : في حكم الاستثناءات المتعددة

الرابعة : الاستثناء بعد الجمل

التخصيص بالشرط :

تعريفه — وفيه مسائل

الأول : متى يوجد المشروط

الثانية : العطف على للشرط او على المشروط

التخصيص بالصفة

التخصيص بالغاية

التخصيص المنفصل ، وهو ثلاثة :

الأول : العقل

الثاني : الحس

الثالث : الدليل السمعي — وفيه مسائل

الأولى : تعارض العام والخاص

الثانية : ما يخص القرآن الكريم

الثالثة : التخصيص بخبر الواحد

القول في التخصيص بالقياس

الرابعة : تخصّص المنطوق بالمفهوم .

الخامسة : التخصيص بالمادة .

السادسة : خصوص السبب لا يخص ، وكذا مذهب الراوى

السابعة : أفراد فرد لا يخص

الثامنة : عطف الخاص على العام لا يخصه

التاسعة : عود تدير خاص لا يخص

« تذييب » ، حكم المطلق مع المقيد .

### الباب الرابع

في الجميل والمبين — وفيه فصول

٢٢٤

#### الفصل الاول

في الجميل — وفيه فصول

الاولى : اللفظ إما ان يكون مجملا بين حقائقه . الخ

الثانية : قالت الخفية ( وامسحوا برؤوسكم ) بـ

الثالثة : قيل آية السرقة بـ

#### الفصل الثاني

في المبين

تعريف المبين — وفيه مسائل :

المسألة الأولى : المبين يكون، فولا وفلا

المسألة الثانية : جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب

« تذييب » يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة

### الفصل الثالث

فى المبين له

### الباب الخامس

٤٤٧

فى الناسخ والمنسوخ — وفيه فصلان

الفصل الاول : فى النسخ

تعريف النسخ ، وفيه مسائل :

المسألة الاولى : فى وقوع النسخ

المسألة الثانية : يجوز نسخ بعض القرآن ببعض

خلاف ابى مسلم الاصفهاني فى ذلك والرد عليه

المسألة الثالثة : يجوز نسخ الوجوب قبل العمل

المسألة الرابعة : يجوز النسخ بغير بدل أو ببدل أثقل منه

المسألة الخامسة : نسخ الحكم دون التلاوة وبالعكس

المسألة السادسة نسخ الخبر المستقبل

### الفصل الثانى

فى الناسخ والمنسوخ — وفيه مسائل

الاول : نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس

الثانية : لا ينسخ المتواتر بالاحاد

الثالثة : الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به

الرابعة : نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى

### الكتاب الثانى

فى السنة

## الباب الاول

فى أفعاله ﷺ — رفيه مسائل

- الأولى : المتواتر يفيد العلم
- الثانية : المتواتر لا يحتاج إلى نظر
- الثالثة : ضابط المتواتر وشرطه
- الرابعة : المتواتر قد يكون لفظياً وقد يكون معنوياً

## الفصل الثانى

فما علم كذبه — وهو قسبان

مسألة : بعض ما نسب إلى رسول الله ﷺ كذب وسبب وقوع الكذب

## الفصل الثالث

فما يظن صدقه وهو خبر الواحد

- شروط الخبر — الأول : التكليف
- الثانى : كونه من أهل القبلة
- الثالث : العدالة
- الرابع : الضبط وعدم المساهلة
- لا تقبل المراسيل خلافاً لأبى حنيفة ومالك
- وقوعان ، الأول : المرسل يقبل إذا تأكد بقول الصحابي... الخ
- الثانى : أن أرسل ثم أسند قبل رواية الحديث بالمعنى

## الكتاب الثالث

فى الإجماع

### الباب الأول

في بيان حجته — وفيه مسائل

الأولى : ذهب بعضهم إلى استحالته

الثانية : حجية الإجماع والدليل على ذلك

الثالثة : إجماع أهل المدينة والخلاف فيه

الرابعة : إجماع العترة

الخامسة : إجماع الخلفاء الأربعة

السادسة : ما ثبت به الإجماع وما لا يثبت

### الباب الثاني

في أنواع الإجماع — وفيه مسائل

المسألة الأولى : إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم إحداهن ثالث

المسألة الثانية : إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم الفصل

المسألة الثالثة : يجوز الاتفاق على الحكم بعد الاختلاف

المسألة الرابعة : الاتفاق على قول من اثنين جماع

المسألة الخامسة : إذا اختلفوا في إحدى الطائفتين ، يصير قول الباقيين حجة

المسألة السادسة : الإجماع السكوتي والمذاهب فيه

و فرع ، خبر الواحد فيما تعم به البلوى كالإجماع السكوتي

### الباب الثالث

في شرائط الإجماع

الأولى : لا بد فيه من قول كل عالمي ذلك الفن

الثانية : لا بد للإجماع من سنة

- ١ فرعان ، الأول : يجوز الإجماع عند الأمانة  
الثاني : الإجماع بالموافق لمعنى حديث لا يجب أن يكون صادراً عنه  
الثالثة : لا يشترط إنقراض المجمعين  
الرابعة : لا يشترط التواتر في نقل الإجماع  
الخامسة : إذا عارض الإجماع نص أول القائل له
- 

تم الجزء الثاني من كتاب الإيهام  
ويبه الجزء الثالث وأدلة : للكتاب الرابع  
في القياس

رقم الايداع بدار الكتب  
٨٢ / ٣١٥٥

الترقيم الدولي  
١ - ٠٠٠ - ١٩٣ - ١٧٧

مطبعة نفرتيتي  
إبابة - طريق بنسليك









